

Trierer  
Theologische Zeitschrift  
1951

PASTOR BONUS

60. Jahrgang



V 106

---

PAULINUS-VERLAG TRIER

1951/8

**Trierer Theologische Zeitschrift**

Herausgegeben vom Professoren-Kollegium  
der Theologischen Fakultät in Trier

unter Schriftleitung von Theol.-Professor Dr. Joseph Höffner, Trier  
im Paulinus-Verlag zu Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH. Trier



# Inhalt des Jahrgangs 1951

## AUFSÄTZE

Backes, Ignaz, Das Dogma von der leiblichen Aufnahme der Mutter Gottes in den Himmel . . . . .	3
— Die Lehre des hl. Thomas von der Macht der Seele Christi . . . . .	153
— Die Glaubensentscheidung des Allgemeinen Konzils von Chalkedon . . . . .	397
Barbel, Joseph, Der christliche Sonntag in der Verkündigung . . . . .	17
— Der soziale Charakter der Eucharistie . . . . .	405
Bartz, Wilh., Der Leirapostolat der Kirche in seinem Wesensverhältnis zu der Weihe- und Leitungshierarchie . . . . .	167
— Zur Orientierung in der Una-Santa-Frage*) . . . . .	373, 435
Baus, Karl, Das Gebet zu Christus beim hl. Hieronymus . . . . .	178
— Erste internationale Konferenz für patristische Studien*) . . . . .	440
Bläcker, Franz, Um den Religionsunterricht an höheren Schulen*) . . . . .	376
Bornwasser, Franz Rudolf, Erzbischof, Rede zur Eröffnung der Theologischen Fakultät Trier . . . . .	129
Fischer, Balthasar, Die Reihenfolge der Sakramente beim Verhäng*) . . . . .	54
— Die Wiederherstellung der Ostervigil . . . . .	65
— Grundsätzliches zum neuen Rituale*) . . . . .	102
— Das Trierer „Anima Christi“ . . . . .	189
— Zwei neue Lehrbücher der Liturgik*) . . . . .	369
Flatten, Heinrich, Der Ausschluß der ehelichen Treuepflicht im kanonischen Eheprozeß . . . . .	333
Gladel, N., Nochmals der Klostersnachwuchs*) . . . . .	108
Haubst, Rudolf, Ein wenn auch entferntes Gleichnis der göttlichen Dreieinigkeit bei Nikolaus von Kues*) . . . . .	53
Hegel, Eduard, Archiv für mittelhheinische Kirchengeschichte*) . . . . .	119
— Errichtung und feierliche Eröffnung der Theologischen Fakultät Trier. Ein Bericht . . . . .	140
— Libertas Ecclesiae. Zur Entwicklung des Begriffs „Freiheit der Kirche“ seit der französ. Revolution . . . . .	197
Höffner, Joseph, Priester in Verlassenheit*) . . . . .	57
— Die bolschewistische Pseudoreligion . . . . .	78
— Sechzig Jahre Rerum novarum. Die soziale Sendung der Kirche im Zeitalter des Industrialismus . . . . .	208
— Familienausgleichskassen . . . . .	425
Hofmann, Linus, Die Zugehörigkeit zur Kirche in den Verhandlungen und Entscheidungen des Konzils von Trient . . . . .	218
Hofmeister, Philipp, Neuerungen bei Kongregationen diözesanen Rechts . . . . .	94
Jonas, Nikolaus, Die Pfarrkartei*) . . . . .	381
Junker, Hubert, Nachruf für † Prof. Dr. Peter Ketter . . . . .	1
— Die Errichtung der Theologischen Fakultät Trier und das deutsche Hochschulrecht . . . . .	146
— Traditionsgeschichtliche Untersuchung über die Erzählung von der Anbetung des Goldenen Kalbes . . . . .	232
Kammer, Carl, Moderner deutscher und französischer Existentialismus*) . . . . .	117
— Hat die Kirche ihre Stellungnahme gegenüber der Freimaurerei geändert?*) . . . . .	450
Knauber, Adolf, Katechetenschule oder Schulkatechumenat? Um die rechte Deutung des „Unternehmens“ der ersten großen Alexandriner . . . . .	243

\*) Übersichten und Berichte

Lahr, Albert, Die Landkrankenpflegerin*) . . . . .	453
Lenz, Joseph, Die Philosophie am Trierer Priesterseminar im 19. Jahrhundert . . . . .	267
Müller, Leo, Der Evolutionsgedanke heute . . . . .	344
Muench, Alois, Apostolischer Nuntius, Geleitwort für die neuerrichtete Theologische Fakultät in Trier . . . . .	131
v. Nell-Breuning, Oswald, Die Eigentumsfrage in neueren kirchenamtlichen Verlautbarungen . . . . .	31
Oesterle, Gerhard, Klagerrecht bei Mischehen*) . . . . .	114
— Privatum et secreto*) . . . . .	445
Pappert, Wilhelm, Fragen um die Seelsorge vom Altare aus . . . . .	70, 351
Puschmann, Bernhard, Der Religiosenkongreß in Rom 1950*) . . . . .	105
Ries, Hermann, Vorboten und Gefolge des Kurfürsten Johann V. von Trier auf seinem Zug zum Konzil von Trient im Sommer 1551 . . . . .	281
Schmidt, Philipp, Astrologie und Strafgesetz*) . . . . .	447
Schneider, H., Im Anfang war der Monotheismus*) . . . . .	433
Schüler, Matthias, Die Studienordnung im Trierer Priesterseminar von 1773 bis 1950 . . . . .	299
Schürmann, Heinz, Der Dienst des Petrus und Johannes*) . . . . .	99
Schuth, Johannes, Ein vergessener Führer der katholischen Rheinischen Bewegung im 19. Jahrhundert*) . . . . .	441
Seelhammer, Nikolaus, Ehenot und Situationsethik . . . . .	290
Steinbach, Hans, Die Predigt im Urteil des Laien . . . . .	416
Süsterhenn, A., Justiz- und Kultusminister, Rede anläßlich der Errichtung und staatlichen Anerkennung der Theologischen Fakultät Trier . . . . .	132
Thomas, Alois, Aus der Jugendzeit und den Studienjahren eines Pfarrers des Bistums Trier während der Regierungszeit des Bischofs von Hommer (1824—1836) . . . . .	360
Vögtle, Anton, Die Adam-Christus-Typologie und der „Menschensohn“ . . . . .	309
Wehr, Matthias, Bischöfl. Koadjutor, Ziel und besondere Zeitaufgaben der neuerrichteten Theologischen Fakultät Trier . . . . .	134
Zimmer, Nikolaus, Des hl. Bernhard von Clairvaux Beziehungen zu Trier . . . . .	41, 87

## BESPRECHUNGEN

Bea, Augustin, Liber Ecclesiastae/Qohelet (Junker) . . . . .	331
Beck, P., Zu Füßen der Dreieinigkeit (Backes) . . . . .	393
Berghoff, St., Von Petrus bis Pius (Hegel) . . . . .	127
Biedermann, H., Der eschatologische Zug in der ostkirchlichen Frömmigkeit (Fischer) . . . . .	124
Boesmler, F., Der Cherub auf den Knien (Seelhammer) . . . . .	396
Brugger, W., Des Petrus letzte Mahnung (Ketter) . . . . .	389
Brunner, P., Erbarmen, Der Christ in der Entscheidung (Seelhammer) . . . . .	395
Dillersberger, J., Das Evangelium des hl. Lukas (Baus) . . . . .	389
Donckel, E., Die Kirche in Luxemburg von den Anfängen bis zur Gegenwart (A. Thomas) . . . . .	128
Eichmann-Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts, I-III (Schauf) . . . . .	125, 457
Eisenhofer, L., Grundriß der Liturgik (Fischer) . . . . .	369
Franziskanische Studien, Heft 1, 1949 (Backes) . . . . .	122
Fuchs, J., Die Sozialethik des hl. Thomas v. A. (Schauf) . . . . .	458
Graber, R., Petrus der Fels (Baus) . . . . .	389
— Maria im Gottesgeheimnis der Schöpfung (Backes) . . . . .	393
Gräf, R., Herr, lehre uns beten (Backes) . . . . .	394
Grabmann, M., Das Seelenleben des hl. Thomas v. A. (Backes) . . . . .	392

\*) Übersichten und Berichte

Guillet, J., Thèmes Bibliques (Junker) . . . . .	329
Günther, H., Idee einer Geschichte der Frömmigkeit (Fischer) . . . . .	124
Hagen, A., Prinzipien des kath. Kirchenrechts (Schauf) . . . . .	59
Hasenkamp, G., Das Totenopfer (Fischer) . . . . .	124
Henze, Cl. M., Lourdes (Backes) . . . . .	394
Hertling-Kirschbaum, Die römischen Katakomben (Baus) . . . . .	459
Jedin, H., Die deutsche Romfahrt von Bonifatius bis Winckelmann (Baus) . . . . .	460
Jone, H., Gesetzbuch der Lateinischen Kirche (Schauf) . . . . .	458
Kappler, E., Die Verkündigungstheologie (Backes) . . . . .	122
Karrer, O., Geschichte einer Seele: Therese v. Lisieux (Backes) . . . . .	394
Kempf-Faustmann, Handbuch der Liturgik (Fischer) . . . . .	372
Kirche in der Welt (Bd. 2—3), Loseblatt-Lexikon (Höffner) . . . . .	458
Koch, W., Die klerikalen Standesprivilegien (Oesterle) . . . . .	61
Koch, R., Geist und Messias (Junker) . . . . .	330
Kohlstadt, Ä., Weg durch das Gottesjahr (Fischer) . . . . .	61
Kronseider, F., Im Geheimnis (Backes) . . . . .	393
Kuhn, K. G., Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim (Junker) . . . . .	332
Lagrange, M.-J., Das Evangelium von Jesus Christus (Ketter) . . . . .	390
Laros, M., Die Botschaft des Herrn an diese Zeit (Seelhammer) . . . . .	396
Lehmann H., Deutsches Familienrecht (Schauf) . . . . .	60
Lenz, Jos., Der moderne deutsche und französische Existentialismus (C. Kammer) . . . . .	117
Leufkens, Jos., Adolf Donders (Chardon) . . . . .	459
Lüke, E., Frau Gertruds heiliges Jahr (Fischer) . . . . .	61
Lull, R., Das Buch vom Liebenden und Geliebten (Backes) . . . . .	392
Lützel, H., Der hl. Franziskus: die ältesten Urkunden (Hegel) . . . . .	127
Mayer, Joh., Die Redemptoristen und ihr Auftrag (Backes) . . . . .	394
Meinertz, M., Theologie des Neuen Testaments (Baus) . . . . .	388
Michl, J., Freiheit und Bindung (Ketter) . . . . .	390
Müller, O., Ein Priesterleben: Pfarrer Jos. Müller (Jak. Backes) . . . . .	459
Münchener Theologische Zeitschrift, Heft 1, 1950 (Backes) . . . . .	63
v. Nell-Breuning, O., Einzelmensch und Gesellschaft (Höffner) . . . . .	332
Noth, M., Geschichte Israels (Junker) . . . . .	329
Pius IX.—Pius XII., Katholische Soziallehre. Lexikon päpstlicher Weisungen (Höffner) . . . . .	332
Portmann, H., Das unauflösliche Band (Höffner) . . . . .	60
Poschmann, P., Die katholische Frömmigkeit (Backes) . . . . .	392
Przywara, E., Nuptiae Agni. Liturgie des Kirchenjahres (Fischer) . . . . .	61
Rahner, H., Ignatius v. L. u. das geschichtl. Werden seiner Frömmigkeit (Backes) . . . . .	393
— Abendländische Kirchenfreiheit (Haacke) . . . . .	456
— Vom ersten bis zum dritten Rom (Baus) . . . . .	460
Reetz, B., Ostern der königliche Tag (Fischer) . . . . .	61
Ricciotti, J., Das Leben Jesu (Ketter) . . . . .	391
— Paulus (Ketter) . . . . .	391
Richstätter, C., Christusfrömmigkeit (Backes) . . . . .	392
Scherer, Alice, Die Frau. Wörterbuch der Pol. VI. (Höffner) . . . . .	459
Scherer, Bernh., Das Ostergeheimnis im Licht des Kirchenggebets (Fischer) . . . . .	61
Schilling, O., Grundriß der Moraltheologie (Seelhammer) . . . . .	395
Schmid, H., Das Evangelium nach Markus (Baus) . . . . .	388
Schmidt, H., Geborgen im Vatergott (Backes) . . . . .	394
Schmidt-Pauli, E., Die zwölf Apostel (Ketter) . . . . .	390
Schneider, N., Die Siegellegenden der Geschäftsurkunden der Stadt Ur in Chaldäa (Junker) . . . . .	329
Scholastik, Heft 1, 1949 (Backes) . . . . .	122
Schug, Peter, Dekanat Engers. Pfarreien an der Wied und auf den Wiedhöhen (A. Thomas) . . . . .	127
Schwarzmann, H., Zur Tauftheologie des hl. Paulus (Tillmann) . . . . .	389

Seppelt, F. X., Papstgeschichte (Hegel) . . . . .	456
Severus, E. v., Der hl. Benedikt u. die abendländische Sendung seiner Regula (Fischer) . . . . .	127
Steuart, H. J., Des Menschen letzte Liebe (Backes) . . . . .	393
Stöcker, H., Die hehre Feier der Fasten (Fischer) . . . . .	61
Stuart, J. E., Christusfroh (Backes) . . . . .	393
Therese von Lisieux, Geschichte einer Seele (Backes) . . . . .	394
Tillmann, F., Die sonntäglichen Evangelien (Ketter) . . . . .	391
— Die sonntäglichen Episteln (Ketter) . . . . .	391
— Die Episteln u. Evangelien der Festtage (Ketter) . . . . .	391
— Der Meister ruft. Katholische Sittenlehre (Seelhammer) . . . . .	395
Vandeur, E., O mein Gott, Dreifaltiger. Gebete der Schwester Eli- sabeth v. d. Hl. Dreifaltigkeit (Backes) . . . . .	393
Veuthey, L., Einswerden mit Christus. Franziskanische Geisteslehre (Backes) . . . . .	394
Wenner, J., Kirchliche Eheprozeßordnung (Heintz) . . . . .	60
Wissenschaft und Weisheit, Heft 1, 1949 (Backes) . . . . .	64
Wolpert, L., Ereignisse und Gleichnisse (Seelhammer) . . . . .	396
Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft, Bd. 42 (Ketter) . . . . .	392
Zenz, E., Die Gründung des Generalvikariats Longwy (Heintz) . . . .	126

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

60. JAHRGANG DES  
PASTOR BONUS

## inhalt

Nachruf Professor Dr. Peter Ketter / H. Junker . . . . . 1

### AUFSÄTZE:

- Das Dogma von der leiblichen Aufnahme der Muttergottes in den  
Himmel / Ignaz Backes . . . . . 3
- Der christliche Sonntag in der Verkündigung / Joseph Barbel . . . 17
- Die Eigentumsfrage in neueren kirchenlehramtlichen Verlaut-  
barungen / Oswald v. Nell-Breuning . . . . . 31
- Des heiligen Bernhard von Clairvaux Beziehungen zu Trier /  
Nikolaus Zimmer . . . . . 41

### ÜBERSICHTEN UND BERICHTE:

- Ein wenn auch entferntes Gleichnis der göttlichen Dreieinigkeit  
bei Nikolaus von Kues / Rudolf Haubst . . . . . 53
- Die Reihenfolge der Sakramente beim Verhängung /  
Balthasar Fischer . . . . . 54
- Priester in Verlassenheit / Stenhein J. Roche . . . . . 57

BESPRECHUNGEN: . . . . . 59

HEFT 1/2

JANUAR/FEBRUAR 1951

PAULINUS-VERLAG-TRIER



# Leinenkragen

Jede Form von **Priesterkragen**, jede **Wette**, jede Form auch geschweift und in jeder Höhe. 4fach Macco-Leinen. Feinste Verarbeitung in eigener Werkstätte nach Originalkragen, Papierschnittmuster oder Kragenweite und Höhenangabe. Musteranfertigung und Sonderanfertigung. Unverbindlich und Rückgaberecht. **Dauerkragen** (kalt abwaschbar).

Kollare und Koller für Lätzchenkragen fester Sitz. Koller für Lätzchenkragen und Kollare fester Sitz des Kragens ca. 27x30. Seide.

Täglich Anerkennungs schreiben für passende Lieferung.

**Amalie Lerchenmüller**, Leinenpriesterkragen und Kollare-Fabrikation  
**(13b) Kempten (Bayern)**, Horchlerstrasse 1

## Ein wertvolles Buch für unsere Kinder!

4. neubearbeitete Auflage - 34. - 38. Tausend

Huberta Schmetz, Ursuline

### An ewigen Brunnlein

Mit farbigen Bildern von Tilde Eisgruber • 176 Seiten. Halbl. DM 5,70

**PAULINUS-VERLAG TRIER**

## Loewenberg'sche Buchhandlung

**N. Disteldorf, Trier**, Neustrasse 7 • Fernsprecher 3115

Sortiment, Antiquariat, Lehrmittel-, Papier- und Schreibwarenhandlung, Verlag

Schnelle, sorgfältige, reelle Besorgung von Büchern und Zeitschriften  
im Rahmen der Möglichkeit!

Stets Eingang von liturgischen, theologischen und wissenschaftlichen  
Neuerscheinungen.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ wird herausgegeben vom Professorenkollegium der Theologischen Fakultät in Trier.

**Schriftleiter:** Professor Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstraße 4.

**Mitglieder der Schriftleitung:** Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Olwigerstraße 139 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilh. Bartz, Karthaus über Trier, Brunostr. 23 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Rudolfinum (Liturgiewissenschaft); Prof. Dr. Eduard Hegel, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte Patrologie); Prof. Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstr. 4 (Pastoraltheologie, Christliche Gesellschaftslehre); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Dozent Dr. Karl Baus, Trier, Auf der Jünger 1/3 (Neutestamentliche Exegese und frühchristliche Literatur); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik und Homiletik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Matthias Schuler, Trier, Weberbachstraße 72 (Kirchengeschichte, Patrologie); Prof. Dr. Nikol. Seelhammer, Trier, Paulinstr. 64 (Moraltheologie); Regens Prof. Dr. Matthias Wehr, Trier, Weberbachstraße 72 (Kirchenrecht).

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Doppelheften. Preis: 15 DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM — Postscheckkonto Ludwigshafen Nr. 276 22.  
**Bestellungen und Anzeigen** an den Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 64/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.



## Prof. Dr. Peter Ketter †

Am 19. 11. 1950 nach einem vollen Arbeitstage wurde plötzlich Professor Dr. Peter Ketter aus seiner Tätigkeit herausgerissen, der er sich trotz seiner schon seit Jahren schwankenden Gesundheit mit Aufopferung seiner ganzen Kraft gewidmet hat. Bald nach seiner Priesterweihe (12. 8. 1911) und kurzer Tätigkeit in der Seelsorge in Koblenz-St. Joseph konnte er sich seit 1913 für seine spätere Lebensaufgabe vorbereiten durch biblische Spezialstudien, die er zunächst am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom und nach Ausbruch des ersten Weltkrieges an der Universität Freiburg i. Br. betrieb. An letzterer promovierte er 1916 mit der Arbeit „Die Versuchung Jesu nach dem Bericht der Synoptiker“, die 1918 in den von Prof. Meinertz herausgegebenen Neutestamentlichen Abhandlungen (Bd. IV, 3) veröffentlicht wurde. Privatim konnte er dann diese Studien noch weiter fördern und dafür die an biblischer Literatur reiche Bibliothek Bischof Korums benutzen, dessen letzter Geheimsekretär er war. 1922 wurde er in Nachfolge des späteren Bischofs Bares zum Dozenten und 1924 zum o. Professor für neutestamentliche Exegese am Priesterseminar in Trier ernannt. Ganz im Geiste seines Vorgängers hat er sich in seiner Lehrtätigkeit das Ziel gesetzt, die Hörer nicht nur in die Fragen der wissenschaftlichen Exegese einzuführen, sondern vor allem in ihnen ein lebenslängliches warmes Interesse für die Heilige Schrift zu wecken und sie in den Stand zu setzen, später in ihrer Glaubensverkündigung dem christlichen Volk die Schätze der Bibel zu erschließen. Weil es sein tiefstes Anliegen war, die Heilige Schrift selbst zur Geltung und Wirkung zu bringen, hat er auch seine Lehrtätigkeit weit über den Kreis seiner theologischen Hörer hinaus ausgedehnt in Bibelkreisen, die er leitete, und in den regelmäßigen öffentlichen Vorträgen, in denen er seit seiner Ernennung zum Canonicus theologus der Hohen Domkirche in Trier i. J. 1943 biblische Bücher des N. T. erklärte. Diese seine Tätigkeit hat großen Anklang gefunden und viele Menschen an die erste und reichste Quelle der christlichen Frömmigkeit geführt.

Auch seine sehr umfangreiche literarische Tätigkeit war von diesem zutiefst seelsorglichen Interesse getragen. Sie wollte nicht nur Arbeit an der Bibel sondern vor allem Arbeit für die Bibel sein, mit dem Ziel die Leser zum Wort Gottes selbst hinzuführen. Darum hat er soviel Zeit und Arbeit der Übersetzung der Heiligen Schrift gewidmet, wobei sein Bestreben darauf gerichtet war, die eigentümliche religiöse Kraft

des biblischen Wortes in der deutschen Wiedergabe lebendig zu erhalten und dadurch einen Bibeltext zu schaffen, der den Leser mit der Kraft des Wortes Gottes anspricht. Der Erfolg der von ihm neu bearbeiteten „Kepplerbibel“, die in weit über einer Million Exemplaren verbreitet ist, die vier Auflagen, die sowohl seine „Familienbibel“ wie seine Übersetzung der Psalmen schon erreicht haben, beweisen, daß er dem gesteckten Ziel nahe gekommen ist. Auch seine Mitarbeit an „Herders Bibelkommentar“ verfolgte das Ziel, die Heilige Schrift dem christlichen Leben dienstbar zu machen. Für dieses Kommentarwerk hat er nicht weniger als fünf Bände geschrieben. Sie legen ebenso wie die zahlreichen Artikel über biblische Spezialfragen, die er in der Trierer Theologischen Zeitschrift und auch anderswo veröffentlicht hat, Zeugnis ab von seiner Vertrautheit mit allen einschlägigen wissenschaftlichen Fragen, über die er die Leser gründlich unterrichtete und für die er solide Lösungen suchte. Aber überall steht im Vordergrund das Bemühen, die religiösen Wirkkräfte des Gotteswortes zur Geltung zu bringen. Beherrschend steht dieses Bemühen besonders über dem großen zweibändigen Werk „Christus und die Frauen“. Der erste Teil hat nicht nur in Deutschland seit 1933 bereits vier Auflagen erlebt, sondern erschien auch in englischer, französischer, holländischer, italienischer, polnischer und spanischer Übersetzung und hat damit Ketters Namen weit über die Grenzen der Fachwissenschaft hinaus international in der katholischen Welt bekannt gemacht. Es war ihm noch vergönnt, das große Werk abzuschließen durch den 2. Band: „Die Frauen der Urkirche“, der i. J. 1949 (Kepplerhaus-Verlag Stuttgart) erschien. Möge auch dieser Band den gleichen Widerhall finden wie der erste, und möge dieses Werk wie die gesamte Lebensarbeit Ketters noch auf lange Zeit hinaus dem Ziel dienen, das er selbst in der Vorrede des letzten Bandes umrissen hat: „das Glaubensbewußtsein zu stärken, das Gefühl der Mitverantwortung zu wecken und zur Mitarbeit an der schönsten und dringendsten Aufgabe anzuregen, die jedem Christen, ob Mann oder Frau, gestellt ist: nämlich zu helfen beim Aufbau des Reiches Christi in der Einzelseele, in der Gemeinde und in der Volksgemeinschaft“. Zur Aufmunterung für die Seelsorger in der Bibelarbeit hatte er hinzugefügt: „Wer heute dem Volk den Zugang zum tieferen Verständnis der Heiligen Schrift erschließt, leistet solche Aufbauarbeit.“ Das gilt insbesondere von Ketters eigener Lebensarbeit.

H. Junker

## **Das Dogma von der leiblichen Aufnahme der Mutter Gottes in den Himmel**

(Vortrag gehalten auf der Festakademie der Theologischen Fakultät Trier am 13. November 1950)

Von Professor Dr. theol. Ignaz Backes

Am Feste Allerheiligen hatten wir die große Freude, daß Papst Pius XII. als Glaubenslehre verkündete: Die allerseligste Jungfrau Maria ist mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen worden. Manch einer fragte damals: Was ist das Neue, das hier vorgetragen wird? Gab es einen unter uns, der seit den Tagen seines ersten Religionsunterrichtes in der Kindheit anders dachte? Ist nicht unsere Überzeugung dieselbe nachher wie vorher? Und doch, ein Neues ist geschehen am 1. November dieses Heiligen Jahres.

Um dieses Neue zu erfassen, ist es gut, wenn wir auf die Schlußworte des Papstes achten. Da hören wir Sätze, die vielleicht manch einer aus dem Munde eines so feinsinnigen Menschen, gewandten Diplomaten und väterlich-liebevollen Hohepriesters nicht erwartet hätte. Es sind Worte von einer so unerbittlichen Bestimmtheit, daß sie nur erklärlich sind als gesprochen von dem Stellvertreter dessen, der verkündet wurde als das Zeichen, dem widersprochen wird; es sind Gedanken, die geformt sind vom christlichen Verständnis des Ärgernisses des Kreuzes, dessen schwere Balken hart drücken. Der Papst sagt da, wenn einer von jetzt an der Tatsache, daß die Mutter Gottes mit Leib und Seele verklärt im Himmel ist, den Glauben versage, dann begehe er die schwere Sünde des Abfalls vom katholischen Glauben. Daraus folgt: Wer äußerlich dem Dogma von der leiblichen Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel widerspricht, ist eben durch seinen Widerspruch aus der sakramentalen Gemeinschaft unserer hl. Kirche ausgeschlossen und nicht mehr befugt, seine kirchlichen Rechte auszuüben. Wer vorher nicht glauben wollte, daß die Mutter Gottes auch dem Leibe nach verklärt ist, obwohl er wußte, daß er damit sich der allgemeinen Überzeugung der Katholiken entgegenstellte, hat noch nicht die schreckliche Sünde des selbstbewußten Irrglaubens begangen, sondern es an der Pflicht fehlen lassen, eines Sinnes mit der Gesamtkirche zu sein.

Seitdem also der Papst die feierliche Definition am 1. 11. 1950 ausgesprochen hat, sind wir Katholiken verpflichtet, das Ja, mit dem wir dem, was Gott geoffenbart hat, zustimmen, auch auf die Lehre von der leiblichen Aufnahme der Mutter Gottes in den Himmel auszudehnen. Vorher konnten wir nur sagen, die Lehre von der leiblichen Aufnahme

der Gottesmutter in den Himmel sei eng verbunden mit dem gesamten Lehrgut unserer Kirche<sup>1</sup>. Jetzt sagen wir, sie sei so eng damit verwachsen wie ein Teil mit dem Ganzen. Vorher hielten wir diese Lehre fest, da für sie gute Gründe sprachen, und da wir uns nicht trennen wollten von unseren Brüdern und Schwestern in der katholischen Kirche, mit denen wir viele gemeinsame religiösen Überzeugungen teilen, auch wenn sie keine Dogmen sind. Jetzt halten wir die leibliche Aufnahme der Mutter Gottes in den Himmel für wahr, weil Gott selber sie geoffenbart hat. Vorher sahen wir die Tatsache, daß Maria in den Himmel auch mit ihrem Leib aufgenommen ist, in einem Lichte, das ein Abglanz und Widerschein des göttlichen Glaubenslichtes unserer Seelen ist und auf alle religiösen Ansichten fällt, an denen die Katholiken gemeinhin festhalten. Jetzt trifft der Strahl des göttlichen Glaubenslichtes, das in unserer Seele

<sup>1</sup> Es ist von Interesse zu beobachten, wie die Theologie der letzten Jahrhunderte zu dieser Frage sich stellte. Suarez, in *sum theol.* p. 3 q. 38 a. 4 disp. 21 sect. 2 nr. 9 (*Opera* 19, 318; Paris 1866) schreibt: „*Iam nunc tam recepta haec sententia est, ut a nullo pio et catholico possit in dubium vocari aut sine temeritate negari.*“ Im 18. Jahrhundert schreibt Billuart, *Sum. Theologiae iuxta mentem S. Thomae* (vol. 3, 244; Paris 1904): „*Temerarium foret negare.*“ Aus dem 19. Jahrh. seien nur genannt Scheeben, *Handb. d. kath. Dogm.* 3, 584 (Freiburg 1882), der die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel als gesicherte allgemeine Überzeugung und die Leugnung als temerär hinstellt, Heinrich, *Dogm. Theol.* 7, 484 (Mainz 1896), der die Lehre als definierbar bereits bezeichnet, Hurter, *Theol. spec.* 2, 491 (Innsbruck 1893), rechnet sie zu den Lehren, die: „*Sine temeritate negari non possunt*“ und Margott, *Manuskript* 2. Bd. S. 271 ff. (Eichstätt 1883) der mit der Qualifikation „*propositio certa*“ eine mittlere Stellung einnimmt. Um die Wende zum 20. Jahrh. begegnen uns die Ansichten von Einig, *Instit. theol. dogm., tr. de Verbo inc.* 172/3 (Trier 1899), der einerseits sagt: „*Tam est certa, ut qui eam negaverit, temeritatis summae sit notandus*“ anderseits fortfährt: „*Imo dogma videtur dicendum proxime definibile*“, von Frassen, *Scotus acad.* 7, 846 (Rom 1901), der nur sagt: „*Pie et religiose creditur*“, von Lépiciér Al. M., *Instit. theol. dogmat.* 15, 210 (Paris 1901), der zurückhält, indem er schreibt: „*certum omnino, non formaliter de fide*“, von Manzoni, *Comp. theol. dogm.* 3, 195 (Turin 1911) der wenig Konsequenz zeigt, wenn er die Ansicht als „*sententia certissima*“ und mit Hinweis auf das Vaticanum als „*definibilis*“ qualifiziert, aber das Gegenteil nur als „*temerarium*“ zurückweist. Bei Theologen der letzten Generation treffen wir folgende Urteile: Basil. a. s. A., *OCarm. Disc., Summa summae* 3, 167 (Verona 1921) „*definibilis*“; Bärtmann, *Maria im Lichte des Glaubens* S. 296/7 (Pöbn. 1925) „kein Glaubenssatz, entspreche gläubigem Empfinden“, „*Fromme und probabele Meinung*“; ähnlich im Lehrbuch 1, 444 (Freiburg 1932): „eine in der Kirche angenommene fromme Meinung“; Diekamp, *Theol. dogm. manuale* (versio lat. cur. ab Ad. Hoffmann) 2, 427 (Tournay 1933); „*sententia pia et probabillissima*“; Kath. Dogm. 2, 379 (8. Aufl.; Mnstr. 1939); Gutberlet, *Die Gottesmutter* S. 100 (Rgsbg. 1917) sagt: „*Dogma*“ und hält eine Definition nicht für nötig, damit es geglaubt wird; Hervé, *Manuale theol. dogm.* 2, 523 (Paris 1924) „*saltem theologice certum est*“; Junglas, *Lehre der Kirche* S. 146 (Bonn 1936) lehrte, die seit dem 12. Jahrhundert allgemein angenommene fromme Meinung sei noch



von Gott selber angezündet ist, unmittelbar und direkt auf diese Wahrheit. Vorher war in uns die religiöse Gewißheit, die aus der Liebe zum mystischen Leibe Christi hervorgeht, und die theol. Sicherheit, die sich auf theol. Gründe stützt. Jetzt ist es die göttliche Gewißheit, in der wir an der Unfehlbarkeit Gottes selber gnadenhaft teilhaben.

Indem der Papst die leibliche Aufnahme Mariens als Dogma verkündete, verpflichtete er uns zugleich, seinem Lehrspruche und dadurch Gott, dem allmächtigen Herrn und Vater selber, uns glaubenswilligen Herzens gehorsam zu unterwerfen. Eine Wahrheit ist nämlich erst dann ein Dogma unserer Kirche, wenn die Katholiken von ihrem Lehramte verpflichtet werden, es zu glauben, weil die betreffende Wahrheit von Gott geoffenbart ist. Was wir als Dogma bejahen sollen, ist also nicht dem frommen Fleiß überlassen, mit dem wir die Bibel und das kirchliche Schrifttum vergangener Zeiten lesen sollen; auch nicht kühner Kombinationsgabe und scharfem Spürsinn. Vielmehr sagen die Inhaber des lebendigen Lehramtes der Kirche, der Papst und die Bischöfe, uns, was ein Dogma ist, so daß es erst dadurch ein Dogma ist<sup>1a</sup>. Wenn wir also denselben katholischen Glauben gemeinsam bekennen, so haben wir uns nicht zufällig alle in derselben Überzeugung vorgefunden, dann sprechen

nicht Dogma; Lercher, Instit. theol. dogmat. 3, 320 (3. ed. Innsbruck 1942) qualifiziert als „communis, immo theologic certa“ und dem entsprechend das Gegenteil: „sine temeritate negari nequit.“ Mazella, Hor., Prael. schol. dogma. 3, 212 (Turin 1924): „quod sine temeritate negari possit“; Minges, Comp. theol. dogm. spec. 1, 344 (2. ed., Rgbg. 1921) „communissima, non dogma formale“; Neukirch, Kl. theol. prakt. Mariologie S. 91 (Lpzg. 1925) sagt beides: „de fide“ und „certa definibilis doctrina“; van Noort, Tract. de deo redempt. p. 190 (3. ed., Bussum 1918) „Theologic certum“; Otten, Instit. dogm. 3, 412 ff. (Chigaco 1922) berichtet über die verschiedenen Qualifikationen, die bei vielen auf „definibilis“ laute, und kommt zum Urteil, alle seien sich einig über: „ad depositum fidei pertinet“; Pesch Chr., Comp. theol. dogm. 3, 106 (Fbg. 1921) gibt an: „sententia pia, bene fundata, certa“; Pohle-Gierens, Dogm. 2, 301 (9. Aufl. Pdbn. 1937) „sent. communis“; Sanda, Synopsis theol. dogm. spec. 2, 121 (Fbg. 1922) „pia sententia communis“; Schüth, Mediatrix p. 328 (Innsbruck 1925): „fidei proximum“; Tanqueray, Syn. theol. dogm. 2, 824 (20. ed., Paris 1926) „communis sententia et utriusque ecclesiae consensu firmata“. In der jüngsten Zeit wurden noch folgende Ansichten geäußert: D'Alès, De Verbo inc. p. 447 (Paris 1930): „Proximae definibilitati adiceremus, proxime definibilis“; Feuling, Kath. Glaubensl. S. 555/6 (Salzburg 1938) „Glaube und Lehre der Kirche“; F. meint, wenn das Vaticanum nicht vorzeitig abgebrochen wäre, dann wäre bestimmt schon damals die Definition erfolgt; Lennertz, De beata Virgine P. 49. sequ. (Rom 1930) sprach sich für die Definibilität aus. Dagegen ist Merkelbach, Mariologia p. 276 (Paris 1939) noch zurückhaltend: „communis“; absque temeritate negari nequeat, immo videtur iam theologic certa“; Schmaus, Kath. Dogmatik 2, 880 (3. Aufl., München 1949) erklärte sich für „sichere theologische Lehre“.

<sup>1a</sup> Dazu bedarf es freilich keiner feierlichen Definition durch einen außerordentlichen Akt.

wir nicht von einem inneren Besitze, den wir selbst uns erworben hätten, oder der uns in einem gleichartigen Religionsunterrichte vorgelegt und nahegebracht worden sei. Als Katholiken sind wir vielmehr verpflichtet, uns an der Richtschnur festzuhalten, die das Lehramt unserer Kirche gezogen hat, damit wir nicht in das Dickicht der Irrlehre abirren. Das also kam uns am 1. 11. 1950 wieder zum lebendigen Bewußtsein, daß wir Katholiken eine einheitliche Glaubensüberzeugung haben, die äußerlich geregelt und gestaltet wird vom Papste und den mit ihm vereinigten Bischöfen. Der 1. November war also für uns ein Freudentag, nicht nur weil wir Maria lieben, sondern weil wir wieder inne wurden, daß wir in liebendem Gehorsam uns gebunden wissen an die Satzungen der Kirche.

Indem wir also das Rettungsseil der Glaubensregel ergreifen, so wie es uns hingehalten wird von dem Lehramte unserer Kirche, werden wir untereinander verbunden in der Einheit derselben religiösen Überzeugungen. Außerdem ergreifen wir zugleich in diesen Wahrheiten Gott selber, der die leibliche Verklärung der Gottesmutter bewirkt hat, und erfassen Gottes wahres und wahrhaftiges Wort, das er zu uns Menschen gesprochen hat, damit wir ihm glauben. Die Kirche führt uns nämlich, indem sie uns ihre Dogmen vorlegt, zum Worte Gottes selber hin. Nur das Lehramt unserer Kirche erkennt die ganze Fülle des Reichtums, den Gottes Wort an uns Menschen hinterlassen hat, weil nur einer unser Lehrer ist, Christus<sup>2</sup>, der durch seinen Hl. Geist, den Geist der Wahrheit, die Kirche nach und nach in alle Wahrheit einführt<sup>3</sup>.

Der 1. 11. 1950 brachte uns Katholiken wieder das freudige Erlebnis, daß wir mit Gott selber in der Wahrheit und Wahrhaftigkeit seines Wortes vereinigt werden, wenn wir auf Geheiß des Lehramtes es als eine von Gott geoffenbarte Wahrheit annehmen, Maria sei mit Leib und Seele jetzt schon verklärt bei Gott. Christus, das persönliche Mensch gewordene Wort Gottes, wohnt in unseren Herzen<sup>4</sup>, wenn wir die Dogmen der Kirche festhalten als Wahrheiten, die aus seinem Munde geflossen sind. So hat uns jener Festtag wieder daran erinnert, daß wir von der Mutterhand der Kirche zu Maria geführt werden, von Maria zu Christus, dem Haupte seiner Kirche, und durch Christus im Hl. Geiste zum Vater im Himmel.

Weil aber die Kirche ihre Mutterhand uns entgegenstreckt, wenn sie uns die Richtschnur des Glaubens vorlegt, behandelt sie uns nicht als rechtlose Sklavenabkömmlinge, sondern als freie Kinder der freien Königsbraut<sup>5</sup>. Keinen blinden Gehorsam heischt sie von der Gesamtheit der Kinder ihres Schoßes, sondern begründet, warum sie für die Lehre von

<sup>2</sup> Mt 23, 10.

<sup>3</sup> Joh 16, 13.

<sup>4</sup> Eph 3, 17.

<sup>5</sup> Gal 4, 26—30.



der leiblichen Aufnahme der Mutter Gottes in den Himmel den Glaubensgehorsam von uns verlangt. Sie will, daß unser Glaubensgehorsam ein menschenwürdiger vernünftiger Dienst<sup>6</sup> sei gegen Gott und sie. Daher hat der Papst eine ausführliche Begründung seiner endgültigen und unfehlbaren Entscheidung vorausgeschickt. An die erste Stelle rückte er den Gedanken, daß die Gläubigen und die Bischöfe es nicht nur für vereinbar mit der sonstigen Glaubenslehre hielten, das neue Dogma zu definieren, sondern daß, wie es in zahlreichen Bittschriften der Gläubigen und Bischöfe und zuletzt in den Antworten der Bischöfe auf eine ausdrückliche Anfrage des Papstes hieß, die Bischöfe es sogar in fast einstimmiger Mehrheit wünschten, die leibliche Aufnahme der Gottesmutter in die himmlische Verklärung möge als eine geoffenbarte Wahrheit hingestellt werden. Also ist die Übereinstimmung in der Kirche darüber, daß Mariens Himmelfahrt zur göttlichen Offenbarung gehöre, schon Grund genug gewesen, warum der Papst uns diese Lehre als Dogma vorstellte. Die Kirche wäre nämlich nicht mehr unfehlbar in ihrer Hut des Wortes Gottes, wenn sie sich in einem solchen Punkte irren könnte. Der Papst wies also zunächst darauf hin, daß die unfehlbar sicher uns führende Mutterhand der Kirche selber uns verbürge, das neue Dogma sei göttliche Nahrung für unseren Geist, weil es zu dem Worte Gottes gehört, das aus dem Munde Gottes kommt<sup>7</sup>. Die Autorität der Kirche als die von Christus selber eingesetzte Führerin der Menschen zu Gott gibt uns die Garantie, daß die Verklärung der Gottesmutter auch dem Leibe nach wirklich zu dem reichen Schatze der von Gott uns mitgeteilten Wahrheiten gehört.

Weil aber der lehramtliche Ausspruch, Mariens leibliche Aufnahme in den Himmel sei geoffenbart, und der Anspruch an uns, wir sollten diese Aufnahme im Glaubensgehorsam an Gottes Wort bejahen, neu waren, hat die mütterliche Kirche in ihrer liebenden Sorge um unsere Mündigkeit auch darauf Wert gelegt, daß wir sähen, wie das neue Dogma eine alte katholische Lehre ist. Der Papst lenkte unseren Blick auf alte, vor dem Jahre 1000 entstandene Liturgien der Kirche, die byzantinische, die römische des Sacramentarium Gregorianum und die alte lateinische außerrömische Liturgie des Sacramentarium Gallicanum; in ihren Gebeten wird die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel ausgesprochen. Der Papst verwies ferner auf Festpredigten und Schriften einiger Bischöfe und Gelehrten des ersten christlichen Jahrtausends<sup>8</sup>. Er erinnerte an die Ansichten der großen Theologen aus dem Mittelalter<sup>9</sup>, darunter auch des deutschen Kirchenlehrers jener Zeit, des hl. Albert d. Gr. Sodann nannte

<sup>6</sup> Rom 12, 1.

<sup>7</sup> Mt 4, 4; Deut 8, 3.

<sup>8</sup> Joh. Dam., Ps.-Modestus, Germanus Constpl.

<sup>9</sup> Außer Amadeus v. Lausanne und Antonius v. Padua werden genannt: Albertus M., Thomas Aq., Bonaventura und Bernhardin von Siena.

der Papst einige große Theologen und Kirchenlehrer der letzten Jahrhunderte<sup>10</sup> und vergaß auch hierbei nicht, unseren deutschen Kirchenlehrer Petrus Canisius zu erwähnen. Durch alle diese Sätze des Papstes erwuchs uns die kirchliche Sicherheit, daß am 1. 11. 1950 ein alter Edelstein in die neue Fassung eines Dogmas feierlich gebracht wurde.

Aus der päpstlichen Verkündigung konnten wir schließlich entnehmen, in welcher Weise der Papst von seinem Rechte, als oberster Lehrer kraft der Unfehlbarkeit seines Amtes zu sprechen, Gebrauch machte. Ihm lagen vor seiner Entscheidung zahlreiche Bittschriften der letzten Jahrzehnte aus aller Welt vor, er möge die leibliche Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel als Dogma erklären. Nach langen Überlegungen entschloß er sich, an die Bischöfe der ganzen Welt folgende Fragen zu richten: 1. ob in ihren Bistümern die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel geglaubt werde, 2. ob die Bischöfe diese Wahrheit als eine solche betrachteten, daß sie unter die Glaubenssätze eingereiht werden könne, und ob sie das wünschten, 3. ob sie die feierliche Definition als zeitgemäß erachteten. So hat also in der päpstlichen Definition nicht das Urteil eines einzelnen Menschen, mag es von Gelehrsamkeit unterbaut sein oder durch edelste persönliche Liebe zur Muttergottes geprägt sein, sich Geltung verschafft, sondern der Papst war am Allerheiligenfeste zugleich Lehrer und Mund der ganzen Kirche.

Schon auf dem vatikanischen Konzil war von einer stattlichen Anzahl von Bischöfen der Antrag gestellt worden, die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel als Dogma zu definieren. Aber damals fand dieser Antrag nicht die Zustimmung der Mehrheit. Was 1870 nur der Wunsch einer Minderheit unter den Bischöfen war, ist 1946 die fast einmütige Überzeugung der katholischen Bischöfe des Erdenrundes gewesen. Wir merken an diesem Wandel, daß die päpstliche Definition vom 1. November 1950 den Schlußpunkt hinter ein allmählich gewachsenes Gefüge setzte. Gerade in dem, was die unerschütterliche Grundlage der katholischen Kirche ist, haben wir in unseren Tagen also gesehen, daß die Kirche nicht erstarrt oder gar tot ist, wie eine lügnerische Propaganda es vor wenigen Jahren noch in die Welt hinausgeschrie. Der Allerheiligentag 1950 zeigte uns, daß die Kirche ein inneres Leben führt, aus dem ein wirkliches Wachstum der Glaubenserkenntnis nach außen hervorbricht.

Gerade diese Eigentümlichkeit bereitet aber manchen Katholiken eine gewisse Schwierigkeit. Bei der Lage, in der wir selber seit Jahrhunderten in unserem deutschen Vaterlande stehen, ist das verständlich. Denn als die Protestanten im 16. Jahrhundert einen großen Teil der katholischen Glaubensüberzeugungen als Menschenwerk ablehnten, war es eine dringende Aufgabe der Theologie, zu zeigen, daß die vom Protestantismus

<sup>10</sup> Robert Bellarmin, Franz v. Sales, Alphons von Liguori, Petrus Canisius und Suarez.

geleugneten Lehren doch zum Christentum ursprünglich gehören. Diese „positive Theologie“ hat der Kirche wertvolle Dienste geleistet. Aber die Theologie entging hierbei nicht ganz der Gefahr, der jede bloße Abwehr leicht unterliegt, nämlich einseitig zu werden. Indem man sich bemühte, die Dogmen, wie sie das Konzil von Trient gegen die Protestanten festlegte, bis auf die Zeiten zurückzuführen, in denen das Christentum entstand, indem man also immer das Bleibende und Unveränderliche an der Glaubenslehre betonte und den Protestantismus nur als eine Neuerung hinstellte, behielt man den Blick nicht immer ganz frei, um das Wachstum an Glaubenserkenntnis in der Gesamtkirche recht zu würdigen.

Noch stärker wurde die Unwandelbarkeit der Dogmen betont, als um die Wende zu diesem Jahrhundert der Modernismus drohte. Dieser Modernismus sah das Wachstum der Glaubenserkenntnis im Christentum; aber er legte bei ihm dieselben Grundsätze an, wie sie für jedes natürliche Gedankensystem gelten. So wurde die Dogmengeschichte in einer Weise ausgelegt, die den verborgenen Kräften und geheimnisvollen Gesetzen dieses Wachstums durchaus nicht gerecht wurde. Daher mußte die Kirche die Ansicht verwerfen, als ob die Dogmen ihres Sinnes entleert und von ihrem ursprünglichen Sinne abgelenkt werden könnten und dürften<sup>11</sup>.

Von dieser antiprotestantischen und antimodernistischen Haltung der Theologie wurde der Religionsunterricht allgemein beeinflusst. Daher hält mancher Katholik die Unwandelbarkeit der Dogmen so stark fest, daß ihm das Gegenstück, nämlich das Wachstum in der Glaubenserkenntnis, kaum im lebendigen Bewußtsein ist. Mancher läßt die Anerkennung einer dogmatischen Entwicklung, die immer noch andauert, sich gleichsam nur abringen. Die volle katholische Haltung macht aber durchaus ernst mit der Lehre des vatikanischen Konzils von 1870, das also spricht: „Es wachse und schreite weit und kraftvoll voran, beim Einzelmenschen wie bei der gesamten Kirche, bei allen Einzelnen und bei allen insgesamt, nach Alter und Zeiten im verschiedenen Grade, Verständnis, Kenntnis und Weisheit, aber der Art entsprechend, in gleichem Sachgehalt, in gleichem Sachsinne und in gleichem Wortsinn“<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Denz. 2022/6, 2080/3, 2145.

<sup>12</sup> Denz. 1800. Der Wortlaut der Übersetzung lehnt sich an M. Dominikus Koster, Volk Gottes im Wachstum des Glaubens, S. 66 (146 S., 2,80 DM, Kerle-Verlag, Heidelberg 1950) an. Dieses Buch enthält in erweiterter Form zwei Aufsätze, die in der Zeitschrift „Neue Ordnung“ 1948/9 erschienen sind. K. legte damals dar, daß die Definition der leiblichen Aufnahme opportuna sei, und ging dann auf das Problem der Dogmenentwicklung ein. Er sieht dabei ab von Unterscheidungen, die den Inhalt älterer und jüngerer Formulierungen miteinander verglichen, sondern betrachtet nur das Wachstum des Glaubenssinnes in den Hirten und der Herde. Eine von den Aposteln sich herleitende mündliche Überlieferung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel nimmt er dennoch S. 24 an. Auch hält er die Existenz des Pilatus für eine mitgeoffenbarte Wahrheit. Das Buch eignet sich im übrigen vorzüglich, um gegenwärtig vielfach empfundene Schwierigkeiten zu klären.

Nur wer oberflächlich zuschaut, hält es für unvereinbar miteinander, daß die Kirche im Glaubensverständnis wächst und doch in ihrem Glauben unwandelbar dieselbe bleibt. Aber ein Blick auf das biologische Wachstum, worin derselbe Organismus sich dauernd ändert und doch als derselbe verharret, oder ein Augenmerk auf den geistigen Wandel, der sich im Innern eines jeden Menschen vollzieht, ohne daß er seine Grundüberzeugungen umstürzt, müßte davor bewahren, die Unveränderlichkeit des Dogmas als einen unversöhnlichen Widerspruch zur Dogmenentwicklung anzunehmen. Dem tiefer als der Unglaube blickenden Auge des Gläubigen erschließen sich scheinbare Gegensätze nicht nur als vereinbar, sondern als so verflochten, daß die eine Wahrheit die Stütze der anderen ist. Es sei nur daran erinnert, daß der Glaube an den einen lebendigen Gott in der Kirche bewahrt wurde gerade dadurch, daß wir glauben, der Vater zeuge von Ewigkeit seinen einzigen Sohn und hauche den Heiligen Geist. Der Katholik sieht im Wachstum der Glaubenserkenntnis und in der Dogmengeschichte eine Bestätigung seines Glaubens, daß seine Kirche nicht eine Gemeinschaft des toten Buchstabens, sondern des lebendigen Wortes ist, das deutlicher formuliert wird, wenn es die Nöte einer Zeit verlangen. Die Kirche ist für uns das Haus Gottes, das aufgebaut ist auf dem Fundament Christi und der Apostel<sup>13</sup>, und an dem der Herr selber durch seinen Geist weiterbaut, bis er wiederkommt. Im Wachstum des Glaubens ist die Kirche den Mahnungen des Apostels nachgekommen, der Col 1, 9 schreibt: „Wir begehren, daß ihr voll werdet der Erkenntnis seines Willens in jeglicher Weisheit und geistigem Verständnis, ... wachsend in der Erkenntnis Gottes.“ Col 2, 2 sagt derselbe Apostel von den Laodizeern sie seien „unterwiesen in der Liebe und eingeführt in den volltragenden Reichtum des Verständnisses in die Erkenntnis des Geheimnisses Gott-Vaters und Christi, in dem die Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen sind“. Unsere Kirche hat die abschließende Mahnung 2 Petr 3, 18 befolgt: „Wachset an Gnade und Kenntnis unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus.“

Wie förderlich aber es ist, in dem kirchlichen Schrifttum vergangener Jahrhunderte das Wachstum an Glaubenserkenntnis zu beobachten, sehen wir am Beispiel des großen Kardinals Newman. Er ist durch das Studium der Dogmengeschichte vor etwa 110 Jahren aus der anglikanischen Kirche zum katholischen Glauben geführt worden. Er hat damals nach den Kennzeichen gesucht, woran man ein gesundes Wachstum und eine berechtigte Entwicklung von einem Mißwuchs und einer Fehlentwicklung unterscheiden könne. Sieben solcher Kennzeichen stellte er auf<sup>14</sup>. Wo

<sup>13</sup> 1 Cor 3, 11; Eph 2, 20.

<sup>14</sup> Newman, John Henry, Die Entwicklung der christlichen Lehre und der Begriff der Entwicklung. Ins Deutsche übertragen und mit einem Nachwort versehen von Theodor Haecker (Verlag Wiechmann, München 1922). Vgl. die Aufsätze des Verfassers darüber in Pastor bonus 51 (1940) 74—79, 114—120.



echtes Wachstum ist, da wird 1. die ursprüngliche Eigenart erhalten. So ist es bei den Lehren unserer Kirche, die Gottes Wirken an Maria auszusagen. Was wir heute zum Lobe Mariens verkünden, das ist schon die Eigenart der Kirche gewesen zur Zeit, als die Schriften des Neuen Testaments entstanden. Damals grüßte bereits der Engel die heilige Jungfrau im Ave Maria, pries Elisabeth die Mutter des Herrn und sagte Maria ihren eigenen künftigen Ruhm voraus mit den Worten: „Mich werden selig preisen alle Geschlechter<sup>15</sup>.“ Als 2. Kennzeichen gibt Newman an: die Kontinuität der Prinzipien. Eben das ist ein Grundelement der christlichen Religion, daß am Anfang der Heilsordnung neben Adam Eva und in ihrem Zentrum neben Christus Maria steht. Dieser Grundsatz gilt auch für das Leben nach dem Tode. Jesu Leib ward auferweckt und verklärt. Ebenso der Mariens. Wo echtes Wachstum ist, da assimiliert sich 3. der lebendige Organismus fremde Stoffe. Ähnlich ist es mit dem Wachstum der Glaubenserkenntnis. Die Sehnsucht nach dem Mütterlichen, die sich durch die edlen Dichtungen und Religionen der Menschheit hinzieht, ist in den katholischen Marienkult aufgenommen und in ihm zu edelster Höhe erhoben. In der Dogmenentwicklung zeigt sich 4., weil sie eine geistige Entwicklung ist, eine Reihenfolge, die der inneren Logik nicht entbehrt. Weil Maria Christus am nächsten steht, ist auch das Christudogma nicht ausgestaltet worden, ohne daß Maria mitgenannt und ihre Ehre mitverteidigt wurde. Und nachdem das Christudogma in seinen Grundzügen vollendet ist, wächst nun das marianische Dogma seiner Vollendung entgegen. Ein 5. Kennzeichen ist nach Newman, daß schon im frühesten Stadium der Entwicklung die ganze Zukunft vorausgenommen wird, ähnlich wie im Keime die vollendete Pflanze. Als Beispiel aus der Dogmengeschichte führt Newman die Heilstätigkeit Mariens an, die im ersten und letzten Buche der Bibel erwähnt<sup>16</sup>, von Justinus im 2. Jahrhundert ausgedeutet<sup>17</sup> und später zur allgemeinen Lehre geworden sei. Auch für das 6. seiner Kennzeichen, die erhaltende Wirkung auf die Vergangenheit, verweist Newman auf die Marienverehrung der katholischen Kirche, durch die nichts weniger als ihr Christusglaube erhalten wird. Denn der Glaube an Christus schwindet, wo die Liebe zu Maria erkaltet. Als 7. Kennzeichen gesunder Entwicklung nennt Newman die unversieglige Lebenskraft. Wir haben schon davon gesprochen, daß die Definierung am 1. November der ganzen Welt zeigte: Unsere Kirche ist lebendig, von unerschöpflicher Lebenskraft auch in der Erkenntnis ihres Glaubensgutes erfüllt.

Hier müssen wir von einigen Einwänden sprechen, die gegen die Definierung am 1. November vorgebracht wurden. Man sagte, durch jede

<sup>15</sup> Luc 1, 28. 43. 48.

<sup>16</sup> Gen 3, 15; Apoc 12.

<sup>17</sup> Just., *Dialogus cum Tryphone* c. 100 MPG 6, 709. Rouet 141.

neue Definition werde die Kluft zwischen der katholischen Kirche und den christlichen Gemeinschaften, die sich von ihr getrennt haben, vergrößert und so die Heimkehr der Irrenden erschwert. Gegen dieses Bedenken stellen wir gerade das letzte Kennzeichen, die unversieglige Lebenskraft. Stellt ein Baum das Wachstum etwa ein, wenn ihm der Sturm einen Ast oder mehrere Zweige abgerissen hat? Wenn er es täte, müßte man ihn umhauen. So kann auch die Kirche nicht auf das Wachstum im Glaubensverständnis verzichten, wenn sie die Pflanze sein will, die als unscheinbares Samenkorn vom Herrn gesät und emporgewachsen ist zum stattlichen Baume, in dem die Völker wohnen<sup>18</sup>. Die Kirche muß unentwegt dem Bräutigam entgegengehen mit dem Lichte ihres Glaubens, auch wenn die zurückbleiben, denen das Öl des Heiligen Geistes für ihre Lampen ausgegangen ist<sup>19</sup>. Uns schmerzt nach jeder neuen Definition die große Wunde der Christenheit nicht weniger, sondern mehr.

Ein anderer Einwand, der gegen die Kräfte, die zu dem neuen Dogma führten, erhoben wurde, sagte, die Kirche habe früher nur Dogmen festgelegt, wenn diese Wahrheiten bestritten wurden. In der Tat hat die Kirche die meisten Dogmen ausgesprochen, um irrige Lehren abzuweisen. Aber wie eine Pflanze wächst, auch wenn und gerade wenn kein Sturm sie zu knicken oder umzubiegen droht, weil die innere Lebenskraft sie drängt, so auch die Kirche. Die Liebe zur Gottesmutter ist jene Kraft, die zu neuen Dogmen in der Kirche treibt. Schließlich, wie ein tüchtiger Heerführer sich nicht von seinem Gegner die Art des Handelns diktieren läßt, sondern ihm das Gesetz des Handelns durch seine Maßnahmen vorschreibt, so nahm auch die Kirche 1950, wie 1854, die Gelegenheit wahr, um dem Feinde aller Wahrheit, dem Vater der Lüge<sup>20</sup>, eine Niederlage beizubringen.

Aus solchen Erwägungen entsteht der Wunsch, das Wachstum der Marienlehre in Kürze zu überschauen. Während in den vier ersten Jahrhunderten des Christentums die Bischöfe vor allem darauf bedacht waren, die Grundlehren des Glaubens zu sichern und auszugestalten, daß da ist ein einziger Gott und Schöpfer, und daß der Sohn mit dem Heiligen Geiste dem Vater wesensgleich ist, oblieb dennoch dem Denken des gläubigen Volkes die Lehre über Maria nicht fern. Die von zwei Evangelien verbürgte Jungfräulichkeit wurde festgehalten und am Ende des 4. Jahrhunderts vom hl. Hieronymus gegen Helvidius tapfer verteidigt. Mariens gläubiger Gehorsam wurde dem Ungehorsam Evas gegenübergestellt und so ihre Mitwirkung an unserem Heile erfaßt<sup>21</sup>. Mariens Heiligkeit wurde

<sup>18</sup> Mt 13, 31—32.

<sup>19</sup> Cf. Mt 25, 6—8.

<sup>20</sup> Joh 8, 44.

<sup>21</sup> Justin, Dial. cum Tryph. c. 100, MPG 6, 709, Rouet 141; Iren., Adv. haereses 3, 22, 4, MPG 7, 959, Rouet 224.



gepriesen. Die Lehre, daß sie wirklich geboren hat, diente als Schirm für das Dogma, daß der Sohn Gottes einen echten irdischen Leib getragen hat. Schon damals wurde ihr der Titel „Gottesgebärerin“ zuerkannt. Er war im 4. Jahrhundert ein Schutz vor der arianischen Lehre, daß Christus nur ein Geschöpf sei.

Um 400 vollzog sich ein Wandel insofern, als von da an die kirchlichen Hirten sich mehr gegen solche wenden mußten, die über Christus Falsches lehrten. Aber bei dieser Umstellung blieb doch ein wichtiger Grundzug des Glaubenslebens erhalten, nämlich daß die Lehren von Maria und Christus zusammengehören. Marias wirkliche Mutterschaft wurde daher als Grundlage dafür betrachtet, daß Jesus voller Mensch war, uns gleichwesentlich. Der Titel „Gottesgebärerin“ ward auf dem Konzil von Ephesus 431 in Schutz genommen gegen Nestorius, der den Sohn der Jungfrau als einen anderen neben den ewigen Sohn Gottes stellte.

Die feierlichen Erlasse des Lehramtes wurden begleitet von der Frömmigkeit des christlichen Volkes, das damals der Gottesmutter zu Ehren die ersten Marienkirchen erbaute und die ersten Marienfeste feierte. Fromme Liebe fragte nach dem Lebensende der allerseligsten Jungfrau. Eine damals entstandene und rasch in mehreren Sprachen verbreitete und umgewandelte Legende behauptete zuerst, soviel wir wissen, Maria sei auch mit ihrem Leibe in den Himmel aufgenommen worden. Der Bericht ist eine Legende, weil in ihm einiges ungereimtes phantastisches Beiwerk sich findet<sup>22</sup>. Wir dürfen aber nicht sagen, aus der

<sup>22</sup> Die griechische Rezension ist abgedruckt bei Tischendorf, *Apocalypses apocryphae*, (Lpzg. 1866); T. sieht diese als die ursprüngliche an. Anton Baumstark spricht sich in dem Aufsatz „Die leibliche Himmelfahrt der allerseligsten Jungfrau und die Lokaltradition von Jerusalem“ (*Oriens christ.* 3 (1904) 371–392) für ägyptischen Ursprung aus. Die lateinische Rezension A steht bei MPG 5, 1233 sqq. Außerdem gibt es noch eine lateinische Rezension B sowie eine syrische, koptische und sahidische. Der legendäre Gehalt äußert sich z. B. darin, daß die Apostel auf den Wolken herbeigeführt werden, und darin, daß die einzelnen Rezensionen in nicht wenigen Einzelheiten voneinander abweichen, endlich auch in den verschiedenen Verfasseramen, die fälschlich angegeben werden. Während Gregor v. Tours (*MPL* 71, 708 sqq.) die Legende als echte Geschichte hinnahm, verurteilte das dem Papste Gelasius I. zugeschriebene Dekret die Schrift *de transitu b. Mariae virginis*. Nach von Dobschütz (*TU* 38 Heft 45, 11–12., 341ff., Lpzg. 1912) ist das „*decretum Gelasianum*“ erst im 6. Jahrh. von einem unbekannten Autor zusammengestellt worden. Auch Beda Venerab., *Retract.* in *Act. c.* 8 (*MPL* 92, 1014) spricht sich gegen die Schrift *de transitu* aus. Auch Ps.-Hier., *Ep. ad Paulam et Eustochium* (ep. 9; *MPL* 30, 122 sqq.) warnt vor ihr, wogegen Ps.-August. (*sermo* 208; *MPL* 40, 1141 sqq.) aus theologischen Gründen an der Tatsache, daß Maria mit ihrem Leibe in den Himmel aufgenommen ist, festhält.

Näheres über die Entwicklung und Ausbreitung der Lehre bringt A. Grillmeier in der ganz vorzüglichen Schrift, die von den Professoren der Philos.-Theolog. Hochschule St. Georgen in Frankfurt a. M. herausgebracht worden ist: *Die leibliche Himmelfahrt Mariens*, 139 S. (Verlag Josef Knecht, Frft. 1950). Von den übrigen Beiträgen dieses Buches seien besonders hervorgehoben die von Semmelroth, Wennemer und Loosen.

Phantasie eines Legendenschreibers sei die Lehre von der leiblichen Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel entsprungen. Andererseits hätten wir keinen Beweis, wenn wir behaupten wollten, eine geheime, seit den Tagen der Apostel von Mund zu Mund wörtlich weitergegebene Überlieferung werde hier zuerst erkennbar. Vielmehr entspricht es dem Gesetz der wachsenden Glaubenserkenntnis, wenn wir annehmen, der gläubige Sinn des christlichen Volkes habe instinktiv gemerkt, Marias Lebensende müsse eine Verklärung ihres Leibes und ihrer Seele gewesen sein<sup>23</sup>. Diese Meinung des christlichen Volkes bemächtigte sich auch des Kultes. Das alte Marienfest des „Gedächtnisses der Maria“ wurde umgewandelt zur Feier ihres Heimganges und später umgenannt in das Fest der Aufnahme Mariens, oder wie wir im Deutschen sagen, der Himmelfahrt Mariens. Die römische Liturgie hielt sich jedoch sehr zurück und hat wie andere Bistümer später sogar ausdrücklich die Meinung noch gelten lassen, über Mariens Lebensende wisse man nichts Sicheres<sup>24</sup>. Die Überzeugung von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel wurde jedoch zunächst nicht weiter ausgebaut. Das Interesse des Lehramtes wurde vom 5. bis 7. Jahrhundert durch andere Fragen gefesselt. Aber dem hl. Augustinus verdankt die Marienlehre doch einen Fortschritt, weil er, der die Dogmen von der Erbsünde und der heilswirksamen Gnade ins klare Bewußtsein der Kirche hob, sagte, bei Maria könne von einer Sünde keine Rede sein<sup>25</sup>.

Es sollte noch Jahrhunderte dauern, bis nach den Stürmen der Völkerwanderung die theologische Wissenschaft um 1100 zu neuer Blüte emporstieg. Nun konnte man das schwierige Problem klären, wie sich die Heiligkeit Mariens vertrage mit der allgemeinen Erbschuld und der Erlösung aller durch Jesus Christus. Die Lehre von der unbefleckten Empfängnis wurde bald nach dem Tode des hl. Thomas durch Wilhelm von Ware zuerst klar formuliert und wurde mehr und mehr Überzeugung des christlichen Volkes.

<sup>23</sup> Hier scheint auch der Grund zu sein, auf dem die berühmten Sätze des Epiphanius v. Salamis († 403) beruhen. E. stellt es als ungewiß hin, ob Maria starb und begraben, oder ob sie gewaltsam getötet wurde und jetzt auch dem Leibe nach selige Wonnen genieße, oder ob sie am Leben geblieben sei (und entrückt wurde), Epiph., Panarion 78 nr. 11. 24 (MPG 42, 716 B. 737 A; vgl. BKV 38, S. 245. 261).

<sup>24</sup> Zu den historischen Tatsachen vgl. Berth. Altaner, Zur Frage der Definibilität der Assumptio B. M. V. in Theol. Revue 44 (1948) 129—140; 45 (1949) 129—142; 46 (1950) 5—20.

<sup>25</sup> Der Zusammenhang bei August., De nat. et gr. 36, 42 (MPL 44, 267) weist auf persönliche begangene Sünden hin, wobei es heißt: „Excepta, sancta Virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem“. Auch die Worte in Contra Julianum opus imp. 4, 122 (MPL 45, 1418) „Non transscribimus diabolo Mariam conditione nascendi, sed ideo quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi“ besagen noch nicht, daß Maria im ersten Augenblicke ihrer Empfängnis die gratia renascendi erhalten hat.

Als im 16. Jahrhundert der Protestantismus sich von der Kirche trennte, war für sie die Zeit gekommen, nun, nachdem die allgemeinen Konzilien der ersten Jahrhunderte die Lehre von der Dreieinigkeit und von Christus festgelegt hatten, damit zu beginnen, den Dogmenkomplex vom erlösten Menschen in der Kirche klar zu formulieren. Das Konzil von Trient definierte die Dogmen von der Erbsünde, der Gnade und den Sakramenten. Da dieses geschehen war, konnte auf festem Fundament das Wachstum der Glaubenserkenntnis über Maria und die Kirche einsetzen. Die römische Brevierreform des Papstes Pius V. gab 1568 der Überzeugung Ausdruck, Maria sei mit ihrem Leibe in den Himmel aufgenommen. Das Dogma von 1870 über die Stellung des Papstes in der Kirche ist nicht nur zeitlich eng verbunden mit der 1854 erfolgten feierlichen Definition der unbefleckten Empfängnis. Denn die Kirche ist die Gemeinschaft der Erlösten. An Maria aber hat sich die Erlösung schon ausgewirkt in dem Augenblick, als ihre Seele erschaffen wurde. Im ersten Augenblick ihres Daseins wurde Maria durch Christi erlösende Gnade bewahrt vor der Erbsünde. An Maria hat sich sodann die volle Teilnahme an der Erlösung bis zur letzten Vollendung schon ereignet. Das wurde am 1. November 1950 definiert. Maria ist gestorben, wie der Papst in der Bulle die Lehre der Kirche erläutert hat<sup>26</sup>, und nach ihrem Tode wurde

<sup>26</sup> Die alte Meinung, Maria sei nicht gestorben (vgl. Anm. 23), für die im vorigen Jahrhundert Dom. Arnaldi, *Super transitu B.M.V. dubia proposita* (Genua 1879) und neuerdings Martin Jugie, *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge*, (VIII u. 747 S., Rom 1944) sich eingesetzt haben, ist von der Definition nicht verurteilt worden. Denn die entscheidenden Worte lauten: „expleto terrestres vitae cursu“. Aber vorher hat der Papst zugunsten der Ansicht, Maria sei nicht gestorben, keinen Text angeführt, sondern nur solche, aus denen entweder für diese Frage, so wie zitiert wird, nichts zu entnehmen ist, z. B. das Sacramentarium Gallicanum, Germanus Cstpl., Bonaventura, Bellarmin, oder solche, die ausdrücklich sagen, Maria sei gestorben, wie z. B. das Sacramentarium Gregorianum, das byzantinische Menaeon, Joh. Dam., Ps.-Modestus, Amadeus von Lausanne, Antonius v. Padua, Franz v. Sales, Alphons v. Liguori. Wichtiger ist, daß der Papst den Sinn der liturgischen Feier der Assumptio, wie ihn die Väter nahmen, dahin zusammenfaßt: „hoc nempe festo non solummodo Beatae Virginis Mariae nullam habitam esse ex animis corporis corruptionem commemorari sed eius etiam ex morte deportatum triumphum“. Ferner faßt der Papst die Lehre der Väter und Theologen dahin zusammen: „almam Dei Matrem nobis veluti ante oculos proponunt divino Filio suo coniunctissimam, eiusque semper participantem sortem“. Er sagt sodann, aus der Väterlehre von Maria als der neuen Eva, der die Weissagung von dem Vollsieg über Sünde und Tod gegolten habe, sei zu schließen, daß wie die Auferstehung Christi seinem Werke wesentlich war, so auch dem Kampfe, den Maria zusammen mit ihrem Sohne führte, die Verherrlichung ihres Leibes folgen mußte. Schließlich gibt der Papst mit dem Abschnitt, der durch die Worte „Idcirco augusta Dei Mater“ eingeleitet wird, seine eigene Ansicht kund; darin heißt es: „Utque, quem ad modum iam Filius suus, devicta morte corpore et anima ad supernam caeli gloriam eveheretur.“

Mariens Leib nicht der Verwesung preisgegeben, sondern durch Gottes Allmacht vom Tode zum Leben erweckt, nicht freilich zu einem irdischen Leben, sondern zum Leben der Verklärung. Die Wonne der Gottesschau, von der die Seele Mariens erfüllt ist, floß auch auf ihren Leib über. Maria ist ganz, mit Leib und Seele, in der Herrlichkeit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.

So ist die kirchliche Glaubenslehre über Maria aus unscheinbaren Anfängen herausgewachsen bis zu dem eben verkündigten Dogma: Die Kirche brauchte sich bei ihrer wachsenden Glaubenserkenntnis nicht zu beschränken auf das, was menschliche Erfahrung mit gebräuchlichen Worten verbindet. Die Kirche kann die Erfahrungswissenschaften der Philosophie und der menschlichen Geistesgeschichte weit hinter sich lassen, wenn sie die Texte der Heiligen Schrift und der Väter ausdeutet. Denn die Kirche birgt in sich den Heiligen Geist und erfaßt in diesem Heiligen Geiste, was der Geist Gottes gemeint hat. Die Kirche heute ist dieselbe mystische Person, wie die vor tausend und vor fast zweitausend Jahren. Sie weiß um ihr eigenes Innenleben und ihre Lebenskräfte.

Noch ist die Kirche nicht am Ende ihrer Wanderschaft. Ihre Theologie erörtert die schwierige Frage, wie alle einzelnen Gnadenvorzüge der Mutter Gottes miteinander verbunden sind, wie der einzelne Satz über Maria abhängt von anderen Wahrheiten, die er voraussetzt<sup>27</sup>. Denn Maria ist zugleich Mutter und als immerwährende Jungfrau Braut des Sohnes. Sündlos empfangen und heilig geblieben. Mittlerin unseres Heiles und Gehilfin des Herrn, Königin und verklärte Siegerin. Alle diese Gnaden und Herrlichkeiten Mariens muß die Theologie erwägen und ergründen, abwägen und begründen. Im Aufstieg von Klarheit zu Klarheit sucht die Theologie den Gipfel des Glaubensverständnisses über Maria zu erklimmen. Und im Abstieg tut sie dem christlichen Volke kund, was sie betend geschaut auf heiligen Höhen, damit solche Erkenntnis Gemeingut werde der ganzen Kirche, die nimmer aufhört, Maria zu preisen in Wissenschaft und Kunst, in Glaube und Gebet.

Die Kirche sieht in Maria ihr eigenes Bild<sup>28</sup>. Denn sie ist wie Maria Jungfrau und Mutter zugleich, Braut und Gehilfin des Herrn, geheiligt in seinem Blute, leidend kämpfend und sterbend siegend.

<sup>27</sup> Die Theologie hat bis heute noch nicht einmütig die Frage nach dem mariologischen Prinzip beantwortet. Der Verfasser hält die Ansicht für die wahrscheinlichste, daß Maria, weil sie Mutter und Braut ihres Sohnes war, die übrigen Gnadenvorzüge erlangt hat (Scheeben-Feckes). Aber Theologie ist nicht dem Dogma gleichzusetzen.

<sup>28</sup> Cf. Apoc 12.



# ***Der christliche Sonntag in der Verkündigung***

*Von Dr. Joseph Barbel CSSR, Luxemburg*

Jeder Seelsorger weiß, daß die Heilighaltung des Sonntags für das christliche Leben in der Pfarrei entscheidend ist. Wenn wir unsere Gläubigen nicht zum Sonntag führen, ist unsere Mühe umsonst. Daher hat die Predigt über den Sonntag eine ganz besondere Bedeutung. Manchmal war und ist sie von einer ziemlich fragwürdigen Kasuistik erfüllt. Es mag daher gut sein, eine kleine Besinnung über den Sonntag anzustellen. Sie liegt übrigens in der Luft<sup>1</sup>.

Dem Wesen einer Einrichtung kommen wir immer am nächsten, wenn wir auf ihren Ursprung zurückgehen. Am Anfang steht daher eine kurze Übersicht über die Geschichte des Sonntags<sup>(A)</sup>. Weil für den Seelsorger der Sonntag vor allem kirchliches Gepräge trägt, werden ihn die Gedanken, welche die Kirche selbst mit ihrer Sonntagsfeier verbindet, wohl am ehesten ansprechen. In einer Übersicht werden deshalb an zweiter Stelle die Gedanken vorgeführt, welche besonders in der Zeit der Väter mit dem Sonntag verknüpft wurden<sup>(B)</sup>. An dritter Stelle sollen dann einige praktische Hinweise zu unserer heutigen Predigt über den Sonntag stehen<sup>(C)</sup>.

## **A. Die Geschichte des Sonntags**

Der Sonntag, so wie wir ihn heute im christlichen Kulturkreis begehen, ist von der Geschichte her gesehen ein komplexes Gebilde. Zu seinem Entstehen haben verschiedene Strömungen beigetragen. Am ehesten wird man vielleicht der geschichtlichen Entwicklung gerecht, wenn man unterscheidet zwischen dem Sonntag als Tag der christlichen Kultfeier<sup>(a)</sup>, dem Sonntag als Volksbrauch<sup>(b)</sup> und dem Sonntag als Ruhetag im rechtlichen Sinne<sup>(c)</sup>. Dabei ist zu berücksichtigen, daß zwischen diesen drei Inhalten unserer heutigen Sonntagsfeier nicht immer scharfe Trennungslinien gezogen werden dürfen.

(a) Der Sonntag als Tag der christlichen Kultfeier ist eine original christliche Schöpfung, sowohl dem Heidentum wie dem Judentum gegenüber.

Der christliche Sonntag stammt aus der judenchristlichen Gemeinde in Jerusalem. Seine Quelle ist die eucharistische Feier. Die Glieder der ersten christlichen Gemeinde beteiligten sich am Sabbat weiter an den gottesdienstlichen Veranstaltungen ihres Volkes. Der Sabbat mit der sabbatlichen Feier nahm mit dem Sonnenuntergang ein Ende. Am Abend des Sabbat, also schon am ersten Tage der Sabbatwoche, hielten

<sup>1</sup> Siehe die Literaturangaben im Anhang zu diesem Aufsatz.

die Christen ihren eigenen Gottesdienst ab. In seinem Mittelpunkt stand in vorwiegend jüdischer Umrahmung die Feier der Eucharistie. Ob-  
schon der Gegensatz zwischen Sabbat und Sonntag schon in der sonn-  
täglichen eucharistischen Feier grundgelegt ist, war in der zur Haupt-  
sache aus Judenchristen zusammengesetzten Urgemeinde von diesem  
Gegensatz zunächst nichts zu merken. Der Sonntag trägt bis zum  
Jahre 70 die typisch jüdische Bezeichnung: *he mia ton sabbaton* oder  
*kata mian sabbatou* (Apg 20, 7; 1 Kor 16, 2). Da sich die paulinischen  
Gemeinden aber immer stärker aus Heidenchristen zusammensetzten,  
welche sich die Sabbatauffassung der Juden nicht zu eigen machen konn-  
ten, stellte sich die grundlegende Gegensätzlichkeit zwischen Sabbat und  
Sonntag immer klarer heraus. Paulus hat die dadurch entstandenen  
Schwierigkeiten in etwa durch seine Forderung nach liebendem Ent-  
gegenkommen den „Schwachen“ gegenüber überbrückt, so daß es wenig-  
stens in seinen Gemeinden nicht zu einem offenen Kampf über diese  
Frage kam, so groß die Gegensätze auch gewesen sind. (Vgl. Röm 14,  
1—19; Gal 4, 10; Kol 2, 8.)

Bald fällt auch die den judenchristlichen Ursprung noch klar zei-  
gende Benennung für den Sonntag. In der Apok stoßen wir zuerst auf  
den Namen *he kyriake hemera*, der Tag des Herrn, der Herrentag (1, 10),  
der um die Jahrhundertwende noch auf das Hauptwort *hemera* verzichtet  
und das Beiwort als Hauptwort einsetzt: *he kyriake*<sup>2</sup>. Um diese Zeit hat  
sich das Christentum schon soweit vom Judentum abgelöst, daß der  
latente Gegensatz zwischen Sabbat- und Sonntagsfeier offen zutage tritt.  
Ignatius von Antiochien sieht in dem Festhalten an der Sabbatfeier ein  
Zeichen jüdischer Gesinnung, während ihm die Feier des Sonntags als  
ein Bekenntnis christlichen Glaubens erscheint<sup>3</sup>. Er sieht den Un-Sinn  
vor allem darin, daß man sich zu Jesus Christus bekennt und als Jude  
lebt<sup>4</sup>.

Auch der nicht selten behaupteten Abhängigkeit vom Heidentum  
gegenüber erweist sich der christliche Sonntag als christliches Eigentum.  
Die heidnische Woche begann mit dem Tag des Unglückspropheten Saturn,  
der mit dem jüdischen Sabbat zusammenfiel. Der Saturnustag war aus vor-  
wiegend abergläubischen Beweggründen ein Feiertag, aber ohne jeden

<sup>2</sup> Ignatius v. Antiochien, Ad Magn. 9, 1 (91, Z. 4 Funk-Bihlmeyer).

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Ebd. In einzelnen Kirchen wurde der Sabbat noch feierlich begangen.  
So verlangen die Apostolischen Konstitutionen (um 380 in Syrien oder Kon-  
stantinopel) Kirchenbesuch für den Sabbat und Arbeitsenthaltung, erkennen  
allerdings dem Sonntag den höheren Rang zu (2, 59, 3 171—173 Funk und 7,  
30, 1 418 Funk). Im Verbot des Fastens am Sabbat wirkt auch vielleicht noch  
jüdischer Brauch mit, vgl. J. Schümmer, Die altchristliche Fastenpraxis,  
Münster i. W. 1933, 152—163. Tertullian läßt nur das Fasten am Samstag vor  
Ostern gelten, auch Augustinus.



ausgeprägt religiösen Charakter. Bei den Christen wurde der Sonntag immer mehr zum Feiertag, wobei die Feier, im Sinne der Enthaltung von liturgiestörenden Arbeiten, ganz im Dienste des Kultes stand. Die Bezeichnung des im ausgezeichneten Sinne liturgischen Tages der Christen als „Tag der Sonne“ ist antik. Sie findet sich zuerst bei dem christlichen Apologeten Justin<sup>5</sup>, und dann auch bei Tertullian<sup>6</sup>, der allerdings sonst stets die Bezeichnung „Herrentag“ gebraucht. Die Christen haben für den Namen Sonntag, wie er bei ihnen auch bald allgemein üblich wird, eine christliche Begründung gefunden: an diesem Tag wurde nach der Schrift das Licht geschaffen, und an diesem Tag ist der Herr von den Toten auferstanden. Die Christen sehen in dem Tag der Sonne den Tag, an dem die Sonne der Gerechtigkeit und des Heils, Christus, dem Orbis aufgegangen ist.

(b) Verschiedene Strömungen trugen in den ersten Jahrhunderten dazu bei, dem Sonntag im Volksbrauch immer mehr den Charakter eines Ruhe- und Feiertages zu verleihen.

An erster Stelle steht der christliche Einfluß. Der Sonntag war bei den Christen nicht von Anfang an ein Ruhetag. Ruhe wurde am Sonntag zunächst nur soweit eingehalten, wie es der Kult forderte. Das Judentum kannte den Sabbat als Ruhetag. Die ersten Christen hielten, soweit sie Juden waren, am Sabbat und an der Sabbatruhe fest. Der mit der Zeit sich immer mehr steigernde Gegensatz zum Judentum greift allmählich auch auf den jüdischen Feiertag, den Sabbat, über. Die Enthaltung von störenden Geschäften und Arbeiten wurde auf den Sonntag übertragen, aber nur sehr allmählich. Zunächst sind es nur die Erfordernisse des Kultes, welche eine entsprechende Arbeitsruhe nahelegen. Neben dem Gegensatz zum jüdischen Sabbat war für die Christen auch der Gegensatz zum heidnischen Saturnstag mitbestimmend. Der Saturnstag, der mit dem jüdischen Sabbat zusammenfiel, war für die Heiden vielfach arbeitsfrei. Saturnus galt als Unglücksplanet. Wichtige Geschäfte standen für die Heiden am Saturnstag unter einem schlechten Stern und unterblieben deshalb. Darüberhinaus hat auch die jüdische Arbeitse nthaltung am Sabbat auf die heidnische Saturnuspraxis eingewirkt. Die Christen distanzten sich von diesem jüdisch-heidnischen Feiertag aus dem Bewußtsein heraus, daß sie in ihrem Sonntagskult etwas Eigenes hatten, das eingehende Besinnung forderte und zur Arbeitsruhe drängte. Mit der immer mehr steigenden Zahl der Christen übte ihre Sonntagspraxis auch auf ihre Umgebung Einfluß aus.

An zweiter Stelle steht der Einfluß des Sonnenkultes. Der heidnische Sonntag zeichnete sich vor den anderen Wochentagen zunächst nicht

<sup>5</sup> Justin, 1 Apol. 1, 67 (19, 14 f. Quasten).

<sup>6</sup> Tertullian, Apologeticum 16, 11 (71 Martin). Vgl. noch Nielsen, a. a. O. S. 36.

besonders als Feier- und Ruhetag aus. Das wurde anders unter dem Einfluß des Sonnenkultes, der unter Aurelian seinen Höhepunkt erreichte. Besonders im Mithraskult erscheint die Sonne, und mit ihr der Helios-Sol, der Sonnengott, an der Spitze der Wochengötterordnung. Wahrscheinlich wurde der Sonntag von den Anhängern des Mithraskultes auch besonders gefeiert. Es ist aber bis jetzt noch nicht bewiesen, daß im Mithraskult der Sonntag zum Wochentagsbeginn geworden ist, wie das bei den Christen der Fall war.

In etwa wird auch in Rechnung zu stellen sein der Einfluß der Manichäer, welche Sonne und Mond anbeteten, die Sonne mit Christus gleichsetzten und lehrten, der Sohn Gottes wohne seiner Kraft nach in der Sonne, seiner Weisheit nach im Monde<sup>7</sup>.

Im christlichen Volksbrauch selbst hat sich bis in die Zeit Kaiser Konstantins die Auffassung des Sonntags als eines Feiertages immer mehr verstärkt. Rechtshändel sind an diesem Tage zu unterlassen. Das kirchliche Schiedsgericht wird auf den Montag verlegt, und es wird vorausgesetzt, daß bis zum Sonntagsgottesdienst die Angelegenheit zwischen den Parteien erledigt ist. Der Kult steht eindeutig im Vordergrund, und es werden nur die Dinge erledigt, die keinen Aufschub dulden.

Trotz dieser deutlich wahrnehmbaren Tendenz wäre es dem Christentum von sich aus nicht gelungen, den Tag des Herrn als Feiertag auch in seiner Umgebung durchzusetzen. Es blieb Kaiser Konstantin vorbehalten, dem Sonntag als gesetzlichem Feier- und Ruhetag die beherrschende Stellung im Volksbrauch zu sichern. Verboten wurden für den Sonntag alle Gerichtsverhandlungen, Ausübung der Gewerbe und Arbeit in den Künstlerwerkstätten. Ausgenommen waren nur notwendige Arbeiten in der Landwirtschaft. Sklavenfreilassung war am Sonntag gestattet, und sie war auch rechtsgültig, wenn sie vor versammelter Gemeinde unter Vorsitz des Bischofs vorgenommen wurde. Im wesentlichen handelt es sich bei diesen Maßnahmen des Kaisers um eine Übertragung der römischen Ferialordnung auf den Sonntag. Den Christen war damit der Sonntag für ihren Gottesdienst freigegeben. Auch den heidnischen Truppen schrieb der Kaiser für den Sonntag einen Feldgottesdienst vor, für den er selbst ein Sonntagsgebet verfaßte. In bürgerlicher Hinsicht verlieh der Kaiser dem Sonntag den Charakter eines Freudenfestes, indem er die Abhaltung von Märkten gestattete und die damit verbundenen Volksbelustigungen. Konstantin gab für seine Erlasse keine christliche Motivierung. Es ist möglich, daß der Sonnenkult, dem Konstantin in seiner Jugend nahestanden hat, einen gewissen Einfluß ausgeübt hat. Wahrscheinlich hat auch Bischof Hosius von Corduba auf die Entschließung des Kaisers eingewirkt. „Im neutralen Wortlaut (der

<sup>7</sup> Vgl. dazu F. J. Dölger in dem zweiten angeführten Artikel.

Erlasse) aber sprach nur der Staatsmann, nicht sein persönliches religiöses Bekenntnis<sup>8</sup>.

(c) Eine eigene Sache ist es mit dem Sonntag als Ruhetag im rechtlichen Sinne, d. h. mit der Verpflichtung zur Enthaltung von sog. knechtlicher Arbeit. Der Herr selbst hat gesagt: „Der Menschensohn ist der Herr des Sabbats. Der Sabbat ist für den Menschen gemacht worden, und nicht der Mensch für den Sabbat. Darum ist der Menschensohn auch Herr über den Sabbat“ (Mk 3, 27 f.). Der Herr distanziert sich und die Seinen von aller pharisäischen Sabbatauffassung. Man kann ruhig Ähren abreißen und abstreifen am Sabbat, wenn man Hunger hat. Der Christ ist vom Gesetze befreit. Eine freiheitliche Haltung der Sonntagsruhe gegenüber ist in den ersten Jahrhunderten unverkennbar. Von einer kirchlichen Verpflichtung zur Arbeitsruhe etwa unter Sünde ist keine Rede. Im Anfang des dritten Jahrhunderts arbeitete man am Sonntag soweit wie möglich nicht, um den Kult in würdiger Weise vollziehen zu können. Man war sich dabei bewußt, daß man sich an eine alte Überlieferung hielt. Bei Augustinus findet sich kein Text, der für eine sonntägliche Arbeitsruhe eintritt. Das gleiche gilt für die eigentliche Verpflichtung zur Sonntagsmesse. Erst Jahrhunderte später hat die Kirche ja auch erst ein allgemeines Gesetz erlassen, das zur Osterbeichte und Osterkommunion verpflichtet<sup>9</sup>. Mit einem allgemeinen Gesetz über die Sonntagsheiligung hat sie sogar bis zum neuen kirchlichen Gesetzbuch gewartet<sup>10</sup>. Bis dahin wurde die Sonntagsheiligung durch den Brauch und durch Partikularkonzilien geregelt. Die Praxis scheint weitgehend ziemlich milde gewesen zu sein<sup>11</sup>. Später, besonders in den keltischen

<sup>8</sup> Vgl. ebd. S. 230, auch für das Vorhergehende.

<sup>9</sup> Denzinger 437.

<sup>10</sup> Cod. iur. can. 1248.

<sup>11</sup> Der Kanon 29 des Konzils von Laodizäa (um 381) verbietet das Judaisieren: „Die Gläubigen sollen den Sonntag dem Sabbat vorziehen, und sich, wenn sie es können, als Christen ausruhen“ (75 Lauchert). Ähnlich, lauten andere Texte aus dem griechischen Teil der Kirche. Im Vordergrund steht der Kult. Im Übrigen scheint man wie sonst gearbeitet zu haben. Hieronymus berichtet in dem Leben der Witwe Paula, daß die Jungfrauen, die sie in Jerusalem um sich gesammelt hatte, sonntags nach der Rückkehr aus dem Gottesdienst sich wieder an die ihnen angewiesene Arbeit machten; „man verfertigte entweder für sich oder für andere Kleidungsstücke“ (Epist. 108, 20 335, 13 f. Hilberg). Benedikt schreibt in seiner Regula: „Sonntags sollen sich alle der Lesung hingeben, mit Ausnahme derer, die mit den verschiedenen Ämtern beauftragt sind. Wäre aber einer so nachlässig und faul, daß er weder betrachten noch lesen wollte oder könnte, so solle man ihm eine Arbeit zuweisen, damit er nicht müßig bleibe“ (48, 52—55 Schmitz). Unter Arbeit ist Handarbeit zu verstehen. G. Morin, *La règle de Saint Benoit*, Fribourg 1944, 192 bemerkt dazu: „Solution discrète et pleinement conforme à l'évangile, du cas nullement chimérique de certaines personnes qui ne savent comment éviter, le dimanche, les dangers de l'ennui et de l'oisiveté.“

und gallischen Kirchen dringt wieder etwas mehr Judaismus in die Auffassung der Sonntagsruhe<sup>12</sup>. Die Bestimmungen einiger Merowingerkonzilien sind sehr hart<sup>13</sup>. Man kann sie nur aus der Zeit verstehen. In der Zeit nach der Völkerwanderung wird ein Großteil der Bevölkerung, der die Sicherheit der Freiheit vorzog, leibeigen. Um diesen Leibeigenen ihre geistige Freiheit zu wahren, verbietet die Kirche an den Sonntagen die sogenannte knechtliche Arbeit. Verbotene Arbeit konnte man damals nur vom Arbeiter her charakterisieren, nicht vom Lohn her, weil es keinen Lohn in unserem Sinne gab. Was die Kirche damals tat, um den Leibeigenen die persönliche, geistige und religiöse Freiheit zu wahren, hat sich dann verfestigt. Es blieb bei dem Verbot der Knechtsarbeit, des *opus servile*, die Arbeit der Freien dagegen blieb erlaubt, auch wenn sie in einem anderen Sinne schwer war.

Mit dem aufkommenden Bürgertum, etwa in der Mitte des 11. Jahrhunderts, wächst die Zahl der Lohnempfänger. In den Städten besonders kommt eine freie Arbeiterschaft auf. Es wachsen auch, besonders im Zusammenhang mit den Kreuzzügen, die Handelsgewinne. Die Theologen zeigen sich hier manchmal geneigt, Sonntagsarbeit zu untersagen, die Gewinn einbringt. Thomas hält sich an die Sitte. Die Frage, ob die Art der Arbeit oder der Gewinn bei der Beurteilung maßgebend sein soll, entscheidet er nicht<sup>14</sup>. Die Gewinnabsicht für das Verbot der Arbeit wird aber wieder etwas übersteigert, so daß es zu einer Reaktion kommt, die anscheinend hauptsächlich von Cajetan getragen wird. Er meint, daß das Streben nach Gewinn für die Begriffsbestimmung der knecht-

<sup>12</sup> Das kanonische Recht der irischen Kirche steht deutlich wahrnehmbar unter jüdischem Einfluß: man unterscheidet zwischen reinen und unreinen Speisen, man entrichtet den Zehnten, und es sieht auch ganz so aus, als ob der Sonntag sabbatliches Gepräge angenommen habe. Vgl. L. Gougaud, *OSB, Les chrétientés celtiques*, Paris 1928, 267—271. In Gallien stellt Caesarius von Arles die Juden als Vorbild hin mit den Worten: „Vere dico, fratres, satis durum et prope nimis impium est, ut christiani non habeant reverentiam diei dominico, quam Judaei videntur observare in sabbato. Cum enim ipsi infelices ita sabbatum observent, ut in eo nihil terreni operis exercere praesumant: quanto magis illi, qui non argento nec auro sed pretioso sanguine Christi redempti sunt, debent attendere pretium suum, et resurrectionis die deo vacare, et de salute animae suae adtentius cogitare? (Sermo 73, 4, 295 Z. 32—296 Z. 3 Morin). Caesarius wurde damals viel gepredigt. Und solche Predigtvorlagen werden gewöhnlich nicht gelockert, sondern in ihren Forderungen verschärft.

<sup>13</sup> Vgl. dazu z. B. P. Hinschius, *System des katholischen Kirchenrechtes*, 4 (Berlin 1888) 290. Das 3. Konzil von Orléans aus dem Jahre 538 reagiert ziemlich scharf: es sei jüdischer Aberglaube, wenn man sonntags nicht zu Pferd oder zu Fuß reisen wolle und wenn man an diesem Tage nichts tun wolle, um für die Sauberkeit seines Hauses und seiner Bewohner zu sorgen. Vgl. J. Hefele-L. Leclercq, *Histoire des Conciles*, II, 2 (Paris 1908) 1162.

<sup>14</sup> Theologische Summe II/IIae 122. Dazu den Kommentar von Cajetan.



lichen Arbeit nicht in Betracht komme, da es nur *finis operantis*, nicht aber *finis operis* sei. Hängt der Gewinn aber nicht irgendwie auch mit der Arbeit als solcher zusammen? Jedenfalls kommt man so von dem rein geschichtlichen Begriff der „knechtlichen“ Arbeit, der wesentlich von der Sitte bestimmt wurde, die sich unter anderen Verhältnissen auch wieder wandeln kann, zu einem philosophischen Begriff. Man bestimmte die Sitte von diesem Begriff aus, statt sich von der Sitte inspirieren zu lassen.

Vom Gesetz aus gesehen, mit dem Überlieferung und Sitte übereinstimmen, sind schwere Land- und Fabrikarbeit, außer im Falle der Notwendigkeit, untersagt. Intellektuelle Berufsarbeit ist dagegen erlaubt. Diese allgemeine freiheitliche Regelung der intellektuellen Berufsarbeit rührt wohl daher, daß es sehr schwierig ist, hier Grenzen abzustecken, ohne der Gefahr des Judaisierens zu erliegen. Man kann weiterkommen, wenn man sich auf das Gebiet des Rates beschränkt und auch den intellektuellen Arbeitern rät, sich an den Geist des Gesetzes zu halten und sich sonntags wirklich Ruhe zu gönnen und Zeit zu innerlicher Besinnung zu lassen.

### **B. Sonntagsgedanken aus der Zeit der Väter**

Fassen wir jetzt mit einigen ausgewählten Belegen die Gedanken zusammen, die in den ersten Jahrhunderten mit dem Sonntag verbunden waren.

a) Der Sonntag und die entsprechende Sonntagsfeier stehen in engem Zusammenhang mit dem Glauben der Christen, vor allem mit der grundlegenden Glaubenswahrheit des Christentums, mit der Auferstehung des Herrn. Christus ist an einem Sonntag von den Toten auferstanden. Acht Tage darauf erscheint er seinen Jüngern, die im Abendmahlsaale versammelt waren. Der Sonntag ist die Fortsetzung dieser ersten christlichen Zusammenkünfte am Auferstehungstage des Herrn, er ist die wöchentliche Osterfeier, die vor dem Jahresgedächtnis der Auferstehung, vor dem eigentlichen Osterfest, schon feststand. Das wöchentliche Ostern ist das erste Ostern: im Anfang war der Sonntag als wöchentliches Osterfest. Der Tag der Sonne wird zum „Tag des Herrn“, weil der Herr an einem Sonntag auferstanden ist. Christus wird in den Gedanken der Väter zur Sonne der Auferstehung, zur Sonne der Gerechtigkeit und des Heils, unter Verwendung alttestamentlicher und antiker Gedanken. Der Sonntag also hält die Verbindung mit der geschichtlichen Tatsache der Auferstehung aufrecht. Dieser Gedanke er-



scheint bei allen Vätern und tritt überall deutlich als der wesentliche Beweggrund der Sonntagsfeier hervor<sup>15</sup>.

b) Der Sonntag ist auch in geheimnisvoller Form die Vorwegnahme des Tages, an dem der Herr wiederkommen wird, um sein Reich endgültig aufzurichten. Er hält die Hoffnung und die Erwartung auf den Tag aufrecht, den Tag des Herrn, die Parusie. Die Apostel waren im Saale nicht nur versammelt, um das Gedächtnis der Auferstehung zu feiern, sondern auch in Erwartung der Wiederkunft des Herrn, wie er sie versprochen hatte. Der Herr kam zu ihnen. Es war aber nicht der Tag der endgültigen Wiederkunft. Auf diesen Tag wartet die Kirche immer noch. Und diese Erwartung darf in ihr nicht untergehen. In einem alten Kanon wird die Sonntagsfeier damit begründet, „weil es der Sonntag war, an dem Christus von den Toten auferstanden und zum Himmel aufgefahren ist, und weil es ein Sonntag ist, an dem er am Ende erscheinen wird mit seinen Engeln“<sup>16</sup>.

c) Der Sonntag ist der achte Tag. Er wird als solcher bezeichnet, weil er über die Siebenerzahl der Woche als achter Tag hinausragt. Dieser achte Tag ist durch die Auferstehung des Herrn geheiligt worden. Er gilt, im Gegensatz zum Sabbat, der ein Sinnbild der Gegenwärtigkeit ist, als Tag der ewigen Ruhe, als Tag der Seligkeit. Weiter als Tag der Wiedergeburt, der Taufe und des ewigen Lebens. Schließlich als Tag der Lichtschöpfung am Anfang der Zeit. Die Spekulationen der Väter über die Achtheit führen zu dem achthörigen Taufhaus und dem achteckigen Taufbecken, wie man sie in italienischen, südfranzösischen und spanischen Kirchen findet. Viele dieser Spekulationen über die Achtheit sind für uns heute kaum noch vollziehbar. Eine wohl erschöpfende Textsammlung findet man bei Dölger<sup>17</sup>. Die den uns heute reichlich kraus

<sup>15</sup> Eusebius, Kirchengeschichte 3, 27 (256, 16—19 Schwartz) sagt sogar von der judaisierenden Sekte der Ebioniten: „Den Sabbat und die übrigen jüdischen Bräuche beobachtete diese Richtung gleich den andern, doch feierte sie auch gleich uns den Tag des Herrn zur Erinnerung an die Auferstehung des Erlösers.“ Derselbe Eusebius, Ebd. 5, 23 (488, 15 f. Schwartz) führt als einstimmigen Beschluß der Bischöfe an, daß das Geheimnis der Auferstehung des Herrn an keinem anderen Tage als am Sonntage gefeiert werden dürfe. Noch im 6. Jhdt., bei Gregor v. Tours, bezeichnet der Ausdruck dies resurrectionis nicht nur das alljährliche Osterfest, sondern auch das wöchentliche Ostern, den Sonntag. Vgl. J. Des Graviers, L'expression „dominicae resurrectionis dies“ dans les oeuvres de Saint Grégoire de Tours: EphLit 48 (1934) 289—300. Bei den Russen heißt der Sonntag heute noch einfach Auferstehungstag. In den romanischen Sprachen hat sich die Bezeichnung Herrentag erhalten.

<sup>16</sup> Vgl. F. J. Dölger, Sol Salutis, Münster i. W. 1925, 177.

<sup>17</sup> Vgl. dazu den ersten Aufsatz von Dölger, ebd. ausgewählte Abbildungen. „Damit ergibt sich die größte Wahrscheinlichkeit, daß die religiöse Mystik der Achtzahl dem philosophischen System der Pythagoräer entlehnt ist.“ (181). Für Augustinus vgl. noch die Hinweise von Dumaine, a. a. O., Kol. 883 A. 4.

anmutenden exegetischen Ausführungen der Väter mit ihren Spekulationen über die Achtheit zugrundeliegenden Gedanken behalten aber auch für uns ihre Gültigkeit.

d) Der Sonntag ist der Tag der Eucharistie. In dem Bericht des Apologeten Justin, wie in allen späteren Berichten und Andeutungen über die Sonntagsfeier der Christen steht die Eucharistie unverrückbar im Mittelpunkt. Man kann sie in einem guten Sinn als Quelle der Sonntagsfeier überhaupt bezeichnen. Man sieht auch deutlich, daß die Sonntagsmesse irgendwie im Glauben der Christen verankert ist, und daß sie nicht, wie das heute manchmal scheinen mag, eine bloß disziplinäre Angelegenheit ist. Man brauchte in der ersten Zeit nach unserem Wissen keine disziplinären Maßnahmen. Ohne eucharistische Feier war die sonntägliche Gemeindeversammlung einfach unmöglich. Die Eucharistie ist am Sonntag so unumgänglich notwendig, daß Gott auch ein Wunder wirkt, um sie einem unschuldig ins Gefängnis gekommenen Priester zu ermöglichen<sup>18</sup>.

e) Der Sonntag ist der Tag der Schriftlesung. Bei Justin heißt es: „An dem Tag, der nach der Sonne benannt ist, kommen alle, die in Stadt und Land umherwohnen, an einem Orte zusammen. Es werden die Denkwürdigkeiten der Apostel oder die Schriften der Propheten vorgelesen, solange es die Zeit erlaubt<sup>19</sup>.“ Das Wort Gottes in der Eucharistie und das Wort Gottes in der Schrift gehören zusammen. Die Predigt gehört auch schon von Anfang an dazu. Justin fährt fort: „Dann,

<sup>18</sup> Vgl. Didache 14, 1 (8, 5 f Funk-Bihlmeyer). Das „stato die“ bei Plinius, Epistolarum 10, § 6.7 und 7 (301 Merrill) bezieht sich wohl auch auf den Sonntag. Bezeichnend für die altchristliche Auffassung, daß die Eucharistie notwendig zum Sonntag gehört, ist eine Erzählung aus Johannes Moschus, Geistliche Wiese 108 (PG 87, 2969). Ein Priester war unter falschem Verdacht eingesperrt worden. „Als er so im Gefängnis war und man den hl. Sonntag feierte, erschien ihm in der Nacht ein schöner junger Mann und sagte zu ihm: ‚Wache auf Priester, und gehe in deine Kirche, um dort die Proskomodie vorzubereiten‘ (Bereitung der euch. Materie). Der Priester antwortete ihm: ‚Ich kann nicht, da ich doch eingesperrt bin.‘ Die Erscheinung sagte ihm: ‚Ich werde dir das Gefängnis öffnen. Komm und folge mir.‘ Und indem er die Tür des Gefängnisses öffnete, ging er vor ihm her. Draußen begleitete er ihn bis eine Meile vor seine Domäne. Als der Tag gekommen war, rief der Gefängniswärter ihn (den Priester), und da er ihn nicht fand, ging er zum Bischof und sagte: ‚Er ist entflohen, und ich hatte doch den Schlüssel.‘ Als der Bischof erfahren hatte, daß er entflohen war, sandte er seinen Diener und sagte ihm: ‚Gehe hin und siehe zu, ob der Priester in seiner Domäne ist und tue ihm weiter nichts an.‘ Der Diener ging hin und traf den Priester in der Kirche, wo er gerade die Anaphora (Kanon) beging.“ Sehr lehrreich für die Selbstverständlichkeit der Teilnahme an der Eucharistie am Sonntag (um ihn wird es sich wohl handeln) sind die Acta SS. Saturnini, Dativi usw. Vgl. Th. Ruinart, Acta Martyrum Regensburg 1859, 414–422). Zur Deutung des hier vorkommenden „dominicum“ vgl. F. J. Dölger, AntChrist 6 (1950) 176 f.

<sup>19</sup> Justinus, Apologia 1, 67 (19 Quasten).

wenn der Vorleser geendet hat, ermahnt der Vorsteher durch eine Rede zur Nachahmung all dieses Guten<sup>20</sup>.“ Schriftlose und predigtlose Sonntagsmessen kannte das Altertum nicht. Mit dem Brot der Eucharistie wurde immer auch das Brot des lebendigen Wortes gereicht. Von Augustinus ist bekannt, daß er auch die Werktagmesse nicht, ohne das Wort zu ergreifen, vorübergehen ließ.

f) Der Sonntag ist der Tag der Freude. In einer alten Kirchenordnung heißt es geradezu: „Am ersten Tag der Woche sollt ihr allzeit guter Dinge sein, denn der macht sich einer Sünde schuldig, der seine Seele quält am ersten Tag der Woche“<sup>21</sup>. Fasten und Beten auf den Knien waren an diesem Tage verboten. Tertullian bemerkt: „Am Tage des Herrn halten wir das Fasten für ein Unrecht, ebenso das Beten auf den Knien. Desselben Vorrechtes erfreuen wir uns vom Tag des Pascha bis Pfingsten“<sup>22</sup>. Gregor von Nazianz erzählt von seiner Mutter Nonna, daß sie ihr Trauerkleid auszog, wenn ein Festtag kam. Festtag ist hier gleich Sonntag. Das dunkle Trauerkleid paßt nicht zum Festtag und Festtagsgottesdienst<sup>23</sup>. Hieronymus lobt in einem Brief an den Christen Julianus, dem der Tod kurz hintereinander die Gattin und zwei Töchterchen genommen hatte, daß er am 40. Tag ihres Entschlafens (der 40. Tag war als Totengedächtnistag bürgerlich ein besonderer Trauertag) das Trauerkleid ablegte und zum festlichen Gedächtnis der Märtyrer die weißen Kleider anzog<sup>24</sup>. Auch die Mönche zogen sich am Sonntag zum Empfang der Eucharistie ein besseres Gewand an<sup>25</sup>. Weil der Sonntag im christlichen Verständnis ein Freudentag war, suchte „man auch schon im christlichen Altertum das Traueritual und das Totengedächtnismahl von diesem Tage fernzuhalten“<sup>26</sup>. In dem Ordo des Bischofs Prudentius von Troyes heißt es: „Am Tage des Herrn aber soll kein Totengottesdienst gefeiert werden, auch sollen die Namen der Toten bei der Messe nicht vorgelesen werden“<sup>27</sup>. Auch ein festlicheres Mahl ist am Sonntag angebracht, und selbst die Wüstenväter gestatteten sich an diesem Tage eine wenn auch sehr bescheidene Zugabe. Der ganze Mensch soll sich freuen, und der Leib soll an der Freude der Seele teilhaben.

g) Der Sonntag ist ein Tag der Nächstenliebe. Am Sonntag werden sich die Christen erneut bewußt, daß sie einer großen Gemeinschaft angehören. An diesem Tage werden der Gemeinde Nachrichten aus

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Syrische Didaskalie 21 (114 Flemming).

<sup>22</sup> Tertullian, *De corona militis* 3 (158, 23—25 Kroymann).

<sup>23</sup> Vgl. F. J. Dölger, Unterbrechung der Trauer am Sonntag. Festtagskleid statt Trauerkleid: *AntChrist* 5 (1936) 66—75.

<sup>24</sup> Ebd. S. 69.

<sup>25</sup> Leben des Pachomius 22 (BKV 31, 845 Mertel).

<sup>26</sup> Dölger, ebd., S. 26.

<sup>27</sup> Ebd. S. 73.

der Gesamtkirche mitgeteilt<sup>28</sup>. Im Gottesdienst wird gesammelt für die Bedürfnisse der Armen aus der Gemeinde. Schon Paulus benutzte den Sonntagsgottesdienst zu seiner Kollekte für die Urgemeinde. Der Apologet Justin schreibt: „Wer aber die Mittel und den guten Willen hat, gibt nach seinem Ermessen, was er will. Was so zusammenkommt, wird beim Vorsteher hinterlegt. Dieser kommt damit Waisen und Witwen zu Hilfe, solchen, die aus Krankheit oder irgendeinem anderen Grunde bedürftig sind, sowie den in der Gemeinde anwesenden Fremdlingen. Kurz, er ist allen, die in der Stadt sind, ein Fürsorger<sup>29</sup>.“ Kranke, Gefangene wurden mit Vorliebe an diesem Tag besucht. Sie sollen nach Möglichkeit an der gemeinsamen Freude teilhaben.

### C. Praktische Hinweise für die Predigt

In der Verkündigung wird es sich darum handeln, diese Gesichtspunkte in entsprechender Auswahl zur Geltung zu bringen.

Man kann davon ausgehen, zunächst die tatsächliche Lage des Sonntags zu kennzeichnen. Das darf natürlich keine Beschreibung *ne varietur* sein. In allen Fällen ist der örtlichen Lage Rechnung zu tragen. Eine solche Kennzeichnung der tatsächlichen Lage bleibt natürlich oberflächlich. Wenn man glaubt, seinen Hörern mehr zumuten zu dürfen und die zugrundeliegenden Geisteshaltungen kennzeichnen will, so wird man hinweisen müssen auf den grassierenden Materialismus und die religiöse Gleichgültigkeit. Die christliche Wertung des Sonntags unterstellt naturgemäß das Dasein Gottes, die Erlösung durch Christus und die Unsterblichkeit der Seele. Diese Grundüberzeugungen müssen sich nach außen ausdrücken, sie haben sozialen Charakter. Die Sonntagsfeier erscheint so als Zeichen des Daseins Gottes, des Werkes Christi und der Unsterblichkeit der Seele. Das moderne Streben geht nach Freiheit, Unabhängigkeit, Loslösung von jeder sittlichen Norm. Vielleicht ist dieses Streben sogar die tiefere Ursache für die religiöse Gleichgültigkeit und den Materialismus. Der Mensch steht im Mittelpunkt, mit seinen wirklichen, sehr oft auch mit seinen angeblichen Rechten. Der Christ glaubt demgegenüber, daß Christus im Mittelpunkt steht, daß er der Herr ist, daß dieser Herr eine Autorität ist, daß Teilnahme an seinem Opfer und Gebet geschöpfliche, menschliche Pflicht ist, daß nicht irgendein unbestimmtes religiöses Gefühl maßgebend ist, und auch nicht ein religiöses Bedürfnis, das bei manchen Menschen auch fehlen mag, sondern eben die Pflicht der Gottesverehrung. Der Sonntag ist der Tag des Herrn Jesus Christus, nicht der Tag der Menschen, er ist der Tag der Seele, nicht des Leibes. Das klingt einseitig und ist es tatsächlich. Aber um das Wesentliche klar zu unterstreichen, so, daß es sich unvergeßlich einprägt, darf man auch ein-

<sup>28</sup> Vgl. Eusebius, Kirchengeschichte 4, 23, 11 (378, 7 f. Schwartz).

<sup>29</sup> Justinus, Apologia I, 67 (20 Quasten).



mal einseitig sein. Am vorteilhaftesten wäre es natürlich, wenn es gelingen würde, den Sonntag wieder deutlicher als den Tag der Befreiung, als Tag der Freiheit für den ganzen Menschen, nach Seele und Leib, in das Blickfeld zu rücken: Tag der Auferstehung, Tag des Beginns ewigen Lebens, Tag der Eucharistie, Tag der Befreiung auch von aller vernechtenden Arbeit. Vielleicht geht es unseren Leuten dann auch auf, daß die Freiheit nichts Absolutes ist, daß sie undenkbar ist ohne die Beziehung auf ein Gut, auf das höchste Gut, auf Gott, und daß damit auch das „Gut“ des Menschen am besten gesichert ist und auch seine Freiheit.

Am schwierigsten wird der Abschnitt über die Sonntagsruhe sein. Man hält sich da am besten an den überlieferten Grundsatz: die Arbeitsruhe steht im Dienste des Kultes. An zweiter Stelle berufe man sich auf die Sitte, den Brauch. Sitte und Brauch sind geschichtlich geworden und können sich im Laufe der geschichtlichen Entwicklung auch ändern. In Frankreich kann man die Tendenz beobachten, Arbeitern eine erholende und beruhigende kleinere Beschäftigung (bricoler) sonntags zu gestatten, während man den Buchhalter z. B., der sonntags über seinen Ziffern alles andere vergißt, zu echter Sonntagsheiligung zurückrufen möchte. Am bedenklichsten wäre es, einen rein philosophischen Begriff der „knechtlichen“ Arbeit aufzustellen. Nähere Aufklärungen überlasse man dem Beichtstuhl. Wesentlich ist der Begriff der geistigen Ruhe, der vor allem zum Ausdruck kommen muß. Damit kann wohl am ehesten, und je nach den konkreten Fällen in je verschiedener Art, beurteilt werden, wann eine Arbeit verboten sein kann und wann nicht. Sie ist sicher verboten, gleich welcher Art die Arbeit ist, wenn sie einen bestimmten Menschen so in Anspruch nimmt, daß sonntags auch nicht einmal für kürzere Zeit höhere Gedanken aufkommen können, wenn der Sinn ausschließlich auf Gewinn und Erwerb gerichtet ist. Als oberster Grundsatz aber stehe das Wort des Herrn: „Der Sabbat ist für den Menschen gemacht und nicht der Mensch für den Sabbat.“ Oder wie es in einem Herrenwort heißt, den der Kodex Bezae im Anschluß an Lk 6, 4 bringt: „Als er einen Mann am Sabbat arbeiten sah, sagte Jesus zu ihm: O Mensch, selig bist du, wenn du weißt, was du tust. Wenn du es aber nicht weißt, bist du verdammt, und ein Übertreter des Gesetzes.“ Derjenige, der sich noch unter dem Gesetz glaubte, mußte das Gesetz beobachten. Wer aber wußte, daß er mit Christus vom Gesetz zur Gnade übergegangen war, der wußte, was er tat, wenn er am Sabbat arbeitete, und er war glücklich zu preisen. Vielleicht wird man abschließend so sagen können: Jede Berufsarbeit, bei der Geldverdienst eindeutig und allbeherrschend im Vordergrund steht, sollte verboten sein, wenn nicht Notwendigkeit oder Sitte sie erlauben.

Es kommt schließlich für den Prediger darauf an, bestimmte Gedanken noch einmal herauszugreifen und daran anknüpfend zu versuchen,



seine Hörer zu einem christlichen Sonntag und einer christlichen Sonntagsauffassung zu erziehen. Das ist für alle der beste Beitrag, den sie zur Verchristlichung des Sonntags auch im öffentlichen Leben leisten können. Wenn wir unsere Hörer nicht zum Sonntag führen, ist unsere Mühe umsonst. Erziehung zum Sonntag ist Erziehung zur Ewigkeit. Wie es Augustinus so unvergeßlich schön am Schlusse seines Buches über den Gottesstaat sagt: „Dieser siebte Tag aber wird unser Sabbat sein, und sein Ende wird kein Abend sein, sondern der Tag des Herrn, der ewige achte Tag gleichsam, der durch Christi Auferstehung geheiligt ist und der die ewige Ruhe vorbildet nicht nur des Geistes, sondern auch des Leibes. Dort werden wir feiern, und wir werden schauen, wir werden schauen, und wir werden lieben, wir werden lieben und wir werden preisen. Siehe, und das wird sein am Ende, ohne Ende. Denn das wird unser Ende sein: zum Reiche kommen, das kein Ende nimmt“<sup>30</sup>.

## ANHANG

### Literaturangaben

#### I. Bücher und Nachschlagewerke

1. H. Dumaine, OSB, Art. Dimanche: DictArchLit Chrét 4,1 (1920) 858—994. Die umfangreichste und gründlichste Arbeit, die auch die Literatur bis etwa 1920 ziemlich vollständig verzeichnet. Auch in Buchform erschienen.
2. J. Hild, OSB, Dimanche et vie pascale. Thèmes bibliques et liturgiques présentés dans l'esprit des Pères de l'Eglise (Collection Exultet Nr. 1), Turnhout 1949, 466 S. Versuch einer Synthese, wie sie tatsächlich in dieser Einheitlichkeit zu keiner Epoche der Väterzeit verwirklicht war. Die Methode des Buches ist eher kontemplativ.
3. H. Homéyer, Das kleine Buch vom Sonntag, Olten (Schweiz) 1948. 138 S. Eine mehr volkstümlich gerichtete Sammlung von Texten, vom NT bis zu modernen Predigern, mit einem Nachwort.
4. Le Jour du Seigneur, Paris 1948. Bericht über den Liturgischen Kongreß von Lyon vom 17.—22. Sept. 1947. 381 S. Einzelne Aufsätze werden weiter unten angeführt.
5. J. M. Nielen, Das Zeichen des Herrn. Sabbat und Sonntag in biblischer und urchristlicher Bezeugung, Freiburg 1940, 82 S. Ein treffliches Büchlein mit gut ausgewählten Texten.
6. W. Thomas, Der Sonntag im frühen Mittelalter, Göttingen 1929.

#### II. Aufsätze in Zeitschriften

1. P. Berte, SJ, A propos des oeuvres serviles. La recherche du gain influe-t-elle sur leur détermination?: NouvRevThéol 63 (1936) 32—56.
2. C. Callewaert, La synaxe eucharistique à Jérusalem, berceau du dimanche: Sacris erudiri, Steenbrügge 1940, 263—303. Dasselbe in EphTheolLov 15 (1938) 34—73.
3. J. Cantinat, L'enseignement de Jésus sur le sabbat: AnnéeThéol 9 (1948) 234—241.

<sup>30</sup> Augustinus, De civitate Dei 22, 30 (670, 5—14 Hoffmann).

4. H. Chirat, *Le dimanche dans l'antiquité chrétienne: Études de pastorale liturgique*, Paris 1944, 127—148.
5. Y. Congar, OP, *La théologie du dimanche: Le Jour du Seigneur*, 133—180.
6. J. Daniélou, SJ, *La doctrine patristique du dimanche*, Ebd., 107—130.
7. Ders., *La typologie de la semaine au 4. siècle: RechSciencRel* 35 (1948) 382—411.
8. Ders., *La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif: VigChrist* 2 (1948) 1—16.
9. F. J. Dölger, *Zur Symbolik des altchristlichen Taufhauses I. Das Oktogon und die Symbolik der Achtzahl. Die Inschrift des Hl. Ambrosius im Baptisterium der Theklakirche von Mailand: Antike und Christentum* 4 (1934) 153—187, bes. 160—182.
10. Ders., *Die Planetenwoche der griechisch-römischen Antike und der christliche Sonntag: AntChrist* 6 (1941) 202—238. Im Ausland scheint dieser bedeutsame Artikel unbekannt geblieben zu sein.
11. H. M. Féret, OP, *Les sources bibliques (du dimanche): Jour du Seigneur* 41—104.
12. J. Froger, OSB, *Les origines de l'histoire du dimanche: VieSpirit* 76 (1947) 495—501.
13. J. Gaillard, OSB, *Le dimanche jour sacré*, Ebd., 523—573.
14. Ders., *Le dimanche dans la règle de Saint Benoît: VieSpiritSupplém* 1 (1947) 469—488.
15. A. M. Henry, OP, *Le huitième jour: Vie Spirit* 76 (1947) 495—501.
16. J. Hild, OSB, *La mystique du dimanche: La Maison-Dieu*, Heft 9 (1947) 7—37.
17. Ders., *Jour d'espérance et d'attente: Vie Spirit* 76 (1947) 592—603.
18. J. A. Jungmann, SJ, *Beginnt die christliche Woche mit Sonntag?: ZKath Theol* 55 (1931) 605—621. Dasselbe in: *Gewordene Liturgie*, Innsbruck 1941, 206—231.
19. L. Leloir, *Le sabbat judaïque, préfiguration du dimanche: La Maison-Dieu*, Heft 9 (1947) 38—51.
20. L. L. McReavy, *The sunday repose from labour. An historico-theological examination of the notion of servile work: EphTheolLov* 22 (1935) 291—323.
21. J. Pinski, *Das Dritte Gebot liturgisch: LitLeb* 5 (1938) 289—315.
22. H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich 1945, 141—148.

# Die Eigentumsfrage in neueren kirchenlehramtlichen Verlautbarungen

Von Oswald v. Nell-Breuning SJ.

Die nachstehenden Ausführungen beschränken sich in der Hauptsache auf die beiden Enzykliken „Rerum novarum“ (RN) und „Quadragesimo anno“ (Qua), gegebenenfalls unter Beiziehung von Äußerungen Pius' XII.

## Grundlegung

Die kirchenlehramtlichen Verlautbarungen fußen ganz auf dem heiligen Thomas von Aquin; während aber dieser den Stoff systematisch behandelt, sind diese Verlautbarungen Gelegenheitschriften; der äußere Anlaß schreibt ihnen das Gesetz vor. Anlaß ist (wenigstens zu Anfang) der marxistische Sozialismus; ihm gegenüber sieht die Kirche sich genötigt, als Verteidigerin des Eigentums aufzutreten, wodurch sie unseligerweise an die Seite der Besitzenden gedrängt wird und als Gegnerin der Arbeiterschaft erscheint. Es ist die Tragik des Sozialismus, daß er als echtes natürliches Kind des liberalen Individualismus die soziale Frage zu lösen unternimmt nicht vom Menschen als wesentlich gesellschaftlichem Wesen her, sondern von der Sachgüterwelt durch Beseitigung des privaten Sondereigentums und Schaffung von Gemeineigentum, richtiger gesagt von öffentlichem Sondereigentum. Es ist die Tragik der Kirche, durch den Sozialismus auf Jahrzehnte zu einem Kampf mit verkehrter Frontstellung genötigt worden zu sein; eine besondere Tragik hat gewaltet über der in diesem Kampf geprägten Formel: *ius proprietatis sanctum esse oportere* (RN 12), die zur Heiligsprechung des Privateigentums umgelogen werden konnte.

Die Eigentumslehre des heiligen Thomas (S. Th. II. II. q. 66) — in heutige Begriffssprache umgegossen — bildet die unverrückbare Grundlage. — Thomas unterscheidet:

1. das grundsätzliche Verhältnis des Menschen zu den Sachgütern (*usus*) als metaphysisch-ethische Angelegenheit;
2. die zwischenmenschlichen Beziehungen zur Herstellung einer Ordnung für die Nutzung der Sachgüter innerhalb einer Gemeinschaft (*potestas procurandi et dispensandi*) als soziologisch-juristische Angelegenheit.

Wir behalten in Erinnerung, daß Thomas den *usus* als gemeinsam (*communis*) bezeichnet, nicht nur im Sinne eines negativen Kommunismus, sondern positiv in dem Sinne, daß jeder Mensch zur Nutzung der ihm nötigen Sachgüter gelangen muß, d. i. nicht durch Rechtschranken noch auch durch tatsächliche Hindernisse um diese Nutzung

gebracht werden darf; daß Thomas ferner die Einrichtung des Sondereigentums, die die potestas procurandi et dispensandi für verschiedene Güter verschiedenen Menschen zuweist, als ‚ius gentium‘ bezeichnet, also nicht schlechthin zwingendes Naturrecht, weil im Paradieseszustand entbehrlich, nach dem Sündenfall allerdings unentbehrlich. Damit sagt Thomas nicht, das Sondereigentum (wie auch der Staat) sei Folge der Erbsünde und daher mit Erbsündigkeit behaftet, sondern nur soviel: im Paradieseszustande (status naturae elevatae cum donis supernaturalibus et praeternaturalibus) wäre das Sondereigentum (wie auch der Staat) entbehrlich; ohne diese dem Menschen seiner Natur nach nicht geschuldeten oder zukommenden Vorzüge dagegen, also in einer bloßen Naturordnung (status naturae purae) und darum erst recht im Stande der gefallenen Natur und unter den Folgen der Erbsünde (status naturae lapsae), ist die rechtliche Regelung der potestas procurandi et dispensandi durch die Sondereigentumsordnung (wie auch die machtmäßige Gewährleistung der gesamten Rechtsordnung durch den Staat) unentbehrlich. — Diese Klarstellung war erforderlich, um einen scheinbaren Widerspruch zwischen Thomas und Leo XIII. aufzulösen.

Der ‚usus communis‘ kehrt in den kirchenlehramtlichen Verlautbarungen wieder in der Form: ‚utcumque inter singulos divisa terra non cessat communi utilitati servire‘ („auch nach ihrer Unterstellung unter das Sondereigentum hört die Erde nicht auf, dem allgemeinen Nutzen zu dienen“; RN 7, Qa 56). Allerdings machen Leo und Pius von diesem Satz nicht ganz den gleichen Gebrauch: Leo begnügt sich mit der Feststellung, daß auch so jeder Mensch von den Früchten des Bodens lebt, wenn nicht als Bearbeiter eigenen Bodens, so durch seine Arbeit in irgendeinem Erwerbszweig (a. a. O.); Pius dagegen folgert, daß, da eben diese Unterstellung unter das Sondereigentum die geregelte und darum ersprießliche Nutzung der Erdengüter ermöglichen solle, keineswegs jede beliebige Güter- und Reichtumsverteilung annehmbar sei, sondern nur eine solche, die den gottgewollten Zweck in befriedigender Weise erreichen lasse (Qa 57). Der Satz, der bei Leo rein statisch erscheint, erweist sich bei Pius als mit Dynamik geladen. So sehr Pius nur Leo interpretieren will, so wirkt sich doch der gewaltige Temperamentsunterschied der beiden mit geradezu elementarer Wucht aus. — Man lese Qua 57/58!

Die für Leo und Pius grundlegend bleibende Unterscheidung von Thomas zwischen ‚usus‘ und ‚potestas procurandi et dispensandi‘ erscheint in der Formel: ‚ius proprietatis ab eius usu esse distinguendum‘ („Eigentumsrecht und Eigentumsgebrauch sind wohl zu unterscheidende Dinge“; RN 19, Qa 47). — Man lese hierzu Qa 47/48!

Als Eigentumsfrage im eigentlichen Sinne ist damit herausgeschält die soziologisch-juridische Angelegenheit der Gestaltung der zwischenmenschlichen Beziehungen in bezug auf die Sachgüterwelt mit dem

Ziele, eine vernünftige Ordnung für die Nutzung der vom Schöpfer der Menschheit dargebotenen Sachgüter innerhalb einer Gemeinschaft zu schaffen (*potestas procurandi et dispensandi*). So erweist sich die Eigentumsfrage als eine (wenigstens mittelbar) gesellschaftsorganisatorische Angelegenheit. Die mit der Eigentumsfrage immer zusammengeworfenen Fragen nach Reichtum und Armut, Erwerbsstreben oder Entäußerung vom Genuß der Erdengüter, alle diese die Patristik und die asketisch-homiletische Literatur so stark beschäftigenden Fragen sind damit aus der Eigentumsfrage im engeren oder strengen Sinne ausgeschaltet und an ihren gehörigen Ort verwiesen. Die Eigentumsfrage, d. i. die Einführung, Beibehaltung, Gestaltung oder Beseitigung der Einrichtung des Sondereigentums, hat unmittelbar nichts zu tun mit dem Verhältnis zwischen Mensch und Sachgüterwelt, sondern ist eine zwischenmenschliche, d. h. gesellschaftliche Angelegenheit.

Daraus ergibt sich: bezüglich des Verhältnisses zwischen Mensch und Sachgüterwelt gelten metaphysische und darum überzeitlich gültige Wahrheiten, spielen die nach Raum und Zeit verschiedenen Verhältnisse keine wesentliche Rolle; in der Eigentumsfrage dagegen gibt es eigentlich nur einen einzigen sozialmetaphysischen, überzeitlich und überörtlich gültigen Grundsatz, während alles übrige durch die gesellschaftlichen Umweltverhältnisse bedingt und darum mit diesen wandelbar ist.

Dieser einzige, überzeitliche sozialmetaphysische Grundsatz wurde bereits angeführt: die Besonderung der *potestas procurandi et dispensandi* muß so geregelt sein, daß sie dem gottgewollten Zweck, nämlich dem *usus communis* der gottesgeschenkten Sachgüter, zur Verwirklichung verhilft. Ir g e n d e i n e Besonderung der *potestas procurandi et dispensandi* muß sein, weil es (außer vielleicht im Paradiese) anders überhaupt nicht geht. Die Eigentumsfrage ist daher die Frage nach dem „Wie“ dieser Besonderung.

Wie diese Besonderung auszusehen habe — z. B. in welchem Umfang Sondereigentum von Privaten (*privates* Sondereigentum) und Sondereigentum irgendwelcher Kollektiva (insbesondere öffentliches Sondereigentum) und in welchem Umfang Gemeingebrauch nebeneinander bestehen sollen — läßt sich allgemeingültig nicht festlegen, weder mittels sozialmetaphysischer Erwägungen noch durch Ausschöpfung des Offenbarungsgehaltes. Die kirchenlehramtlichen Verlautbarungen kennen daher auch keinen „christlichen“ Eigentumsbegriff; das Wort kommt zwar Qa 45 vor, aber nicht empfehlend, sondern das, wofür der Name beansprucht wird, ablehnend.

Pius XI., selbst Historiker, betont den außerordentlich starken Wandel, den, wie alle gesellschaftlichen Einrichtungen, so auch das Eigentum durchgemacht hat (Qa 49); grundsätzlich wird der menschlichen Geschicklichkeit und insbesondere dem Staate die Gestaltung der Eigentumsordnung zugewiesen (RN 7, Qa 49). Auch hier ist zwischen Leo und Pius ein Unter-





schied in der Haltung nicht zu verkennen. Obwohl Leo in dem damals die sozial interessierten Katholiken spaltenden Streit um den „Interventionalismus“ entschieden für das Recht und die Pflicht des Staates, zu intervenieren, Stellung nimmt, so ist er doch in der Eigentumsfrage zufolge seiner Frontstellung gegen den marxistischen Sozialismus geradezu ängstlich darauf bedacht, Übergriffen des Staates entgegenzutreten (in nuce das später sog. Subsidiaritätsprinzip). So hatte es geschehen können, daß eine Stelle in RN 35 dahin ausgelegt wurde, der Staat habe nur die Befugnis, den „Gebrauch des Eigentums“ zu regeln und mit dem allgemeinen Wohl in Einklang zu bringen. Das war allerdings ein Übersetzungsfehler, der nur unterlaufen konnte, wenn man den ‚usus‘ und die ‚potestas procurandi et dispensandi‘ durcheinanderwarf. Leo spricht nicht von dem ‚usus‘, den Thomas meint, nämlich dem usus (= Gebrauch, Nutzung) der Güter, sondern vom usus (= Anwendung, Handhabung) der Eigentums-Institution, also dem usus potestatis procurandi et dispensandi; das Zitat dieser RN-Stelle in Qa 49 erscheint darum in der deutschen Übersetzung mit „Handhabung“ wiedergegeben: die Institution des Eigentums zu beseitigen, ist der Staat nicht befugt; seine Aufgabe ist im Gegenteil, sie lebensfähig zu erhalten und zu diesem Ende sie durch ständige Anpassung an die Zeitverhältnisse immer wieder zu verjüngen. Pius XI. erläutert dies mit den Worten: „Indem die Staatsgewalt das Sondereigentum auf die Erfordernisse des Gemeinwohls abstimmt, erweist sie den Eigentümern keine Feindseligkeit, sondern einen Freundschaftsdienst; denn sie verhütet auf diese Weise, daß die Einrichtung des Sondereigentums, vom Schöpfer in weiser Vorsehung zur Erleichterung des menschlichen Lebens bestimmt, zu unerträglichen Unzuträglichkeiten führt und so sich selbst ihr Grab gräbt. Das heißt nicht, das Sondereigentum aufheben, sondern es schirmen; das ist keine Aushöhlung des Eigentums, sondern seine innere Festigung“ (Qa 49 Ende). Hier ist nichts mehr zu verspüren von ängstlich-vorsichtiger Zurückhaltung; hier wird im Gegenteil das Zugreifen des Staates — innerhalb der immer selbstverständlichen Grenzen — gerechtfertigt und ermutigt.

### Nutzanwendungen

Die Nutzenanwendungen ergeben sich hauptsächlich nach zwei Richtungen:

1. Zur Frage der Umschichtung einer bestehenden Güterverteilung. — Die gegenwärtig bestehende Güterverteilung, insbesondere die Vermögensschichtung der kapitalistischen Klassengesellschaft, wird als gesellschaftlich unzutraglich, viele Glieder der Volksgemeinschaft nicht zu dem ihnen nach der Schöpfungsordnung zustehenden usus der Erdengüter gelangen lassend, verurteilt (Qa 58). Frage: soll also eine Güterumteilung von hoher Hand verfügt und durchgeführt werden? Förmlich ist diese Frage weder gestellt noch beantwortet; die Meinung des Papstes erhellt aber klar aus Qa 57: gefordert wird die gesellschaft-

lich zuträgliche oder, was mit anderem sprachlichem Ausdruck dasselbe besagt, die sozial gerechte Ertragsteilung der kapitalistischen Wirtschaft, als deren „Ergebnis“ (so Qa 58) eine mit den Forderungen des Gemeinwohls bzw. der Gemeinwohlgerechtigkeit (*iustitia socialis*) übereinstimmende Vermögensschichtung erwartet wird. Genügt dieser evolutionäre Weg, um zum Ziele zu kommen — und im großen und ganzen, von ganz außerordentlichen Verhältnissen, wie wir sie heute im Falle der Ausgewiesenen und Ausgebombten (Lastenausgleich!) vor uns haben, abgesehen, genügt er tatsächlich —, dann verstoßen revolutionäre Eingriffe in die bestehende Vermögensverteilung mit dem Ziele einer Vermögensumschichtung, weil der Begründung durch zwingendes Erfordernis des Gemeinwohls ermangelnd, eindeutig gegen die Gerechtigkeit.

2. Zur Frage der Sozialisierung: *privates Sondereigentum* und *öffentliches Sondereigentum*. — Um einer Begriffsmengerei entgegenzutreten, sei klargestellt: an erster Stelle steht die Scheidung der im Gemeingebrauch stehenden und der dem Gemeingebrauch entzogenen, d. h. dem Sondereigentumsrecht unterstellten Güter; erst an zweiter Stelle folgt die Unterteilung des Sondereigentums in *privates* und *öffentliches*. Die Befürworter der Sozialisierung werfen meist Gemeingebrauchsgüter und öffentliches Eigentum („Gemeineigentum“) in einen Topf; damit wird der Fragestand verschoben und gefälscht. (Statt Sozialisierung würde man vielleicht besser „Entprivatisierung“ sagen.)

Leo XIII. wendet sich grundsätzlich gegen eine allgemeine Sozialisierung (System-Sozialismus oder -Kommunismus); die einzige Präzisierung, die er bietet, ist diese, daß er den System-Sozialismus oder Kommunismus nicht nur für die Verbrauchsgüter ablehnt, was heute selbst die Kommunisten zu tun pflegen, sondern auch für die Produktivgüter, insbesondere für den Grund und Boden, also ausgesprochene Ablehnung des Agrarsozialismus (RN 8; vgl. dazu ebendort 35, wo eigens für breitere Streuung des Grundeigentums eingetreten wird).

Pius XI. präzisiert genauer: wo das private Sondereigentum sich zu einer ihm nicht gebührenden gesellschaftlichen Machtstellung auswächst, kann seine Überführung auf die öffentliche Hand notwendig und damit durch das Erfordernis des Gemeinwohls gerechtfertigt sein (Qa 114/5). Gerade diese Stelle der Enzyklika hat in manchen Kreisen Beunruhigung ausgelöst; sie ist aber unangreifbar.

Pius XII. verfolgt diese Linie weiter. In seiner Ansprache zu Beginn des 6. Kriegsjahres spricht er dem Staate die Befugnis zu, „falls sich auf andere billige Weise kein Ausweg findet, gegen angemessene Entschädigung die Enteignung zu verfügen“ (18; nach dem Zusammenhang ist mindestens auch an Sozialisierung gedacht). In seiner Ansprache an die Arbeitervereine vom 11. 3. 1945 billigt er die „Sozialisierung, wenn sie das einzig wirksame Mittel ist, um einen Mißbrauch abzustellen oder um eine Vergeudung der produktiven Kräfte des Landes zu vermeiden oder

um die organische Einordnung dieser Kräfte zu sichern und sie zum Vorteil der wirtschaftlichen Belange der Nation zu ordnen“, in jedem Falle unter der „Verpflichtung zu entsprechender Schadloshaltung, die zu bemessen ist nach dem, was unter den besonderen Zeitverhältnissen gerecht und billig ist für alle Beteiligten“ (15). Diese Sätze Pius' XII. stellen klar, daß das von Pius XI. angeführte Beispiel unerträglicher, auf dem Eigentum aufgebauter Machtstellungen nicht der einzige Fall ist, der zur Sozialisierung zu schreiten berechtigt; sie klären zudem die Entschädigungsfrage, und zwar genau im Sinne des Art. 153 der Weimarer Reichsverfassung: „angemessene Entschädigung“. In der Ansprache an die Arbeitervereine ist eigens hervorgehoben, daß die Angemessenheit der Entschädigung sich nicht einseitig bestimmt im Hinblick auf den Betroffenen, der sein Eigentum aufzugeben genötigt wird, sondern allseitig, m. a. W. daß auch in der Entschädigungsfrage die Sozialnatur des Eigentums zum Tragen kommt. Wir können so formulieren: erfordert das Gemeinwohl die Aufgabe des Eigentums, so muß der Eigentümer es aufgeben, kann die öffentliche Gewalt es entziehen; zunächst gegen Wertausgleich, aber auch der Anspruch auf Wertausgleich entfällt, inso weit er mit den Erfordernissen des Gemeinwohls unvereinbar ist. Oberstes Gesetz ist und bleibt immer das, was um des Gemeinwohls willen geboten ist.

#### **Überblick über die Eigentumslehre der Enzyklika RN.**

Die vom Sozialismus geforderte Sozialisierung ist

1. schädlich für die Arbeiter selbst,
2. ungerecht gegen die Besitzenden,
3. die Ordnung und Aufgabe des Staates verkehrend. (3)

Zu 1. Der Arbeiter will durch seine Arbeit Eigentum erwerben,  
über das er nach seinem Gutdünken verfügen kann. (4)

Zu 2. Das Recht auf Eigentum hat der Mensch von Natur aus, (5)  
denn:

a) der Mensch ist ein Vernunftwesen; darum steht ihm nicht nur wie den Tieren der Gebrauch (Verbrauch) benötigter Dinge zu, sondern das Verfügungsrecht nicht nur über Verbrauchs-, sondern auch über Gebrauchsgüter; kraft seiner Vernunft soll der Mensch Zukunftsvorsorge treffen; (6)

b) der Mensch prägt durch seine Arbeit den Dingen den Stempel seines Geistes auf; (7)  
besonders ausgeführt von der Bodenbearbeitung; (8)

c) der Mensch als Familienvater  
muß für die Seinigen Vorsorge treffen können, (9)  
und zwar ohne Einmischung des Staates  
in die Familienangelegenheiten. (10/11)

Zu 3. Das Gemeineigentum würde die Freiheit und Selbständigkeit des Menschen verkürzen, der Wegfall des Sondereigentums die wirtschaftliche Strebsamkeit lähmen. (12a)

Zusammenfassung: „ius proprietatis sanctum esse oportere“. (12b)  
(Auf die Tragik dieses Satzes wurde schon eingangs hingewiesen.)

Gegen Ende der Ezyklika finden sich Ausführungen über die Wünschbarkeit einer Verbreiterung des Eigentums, namentlich an Grund und Boden (35a), anschließend die nochmalige Einschärfung: der Staat kann das Recht auf Sondereigentum, weil von der Natur dem Menschen gegeben, nicht aufheben, wohl aber seine Handhabung regeln und mit dem allgemeinen Wohl in Einklang bringen. (35b)

### Überblick über die Eigentumslehre der Enzyklika Qa.

1. Die Institution des Eigentums weist zwei Seiten auf, eine individuelle und eine soziale Seite: Individual- und Sozial-Natur. (45)

Diese Doppelseitigkeit gründet darin, daß die „Besonderung“ — wie oben gesagt — den Zweck hat, die potestas procurandi et dispensandi so zu ordnen, daß einerseits der Einzelne tatsächlich zu dem ihm zustehenden ‚usus‘ gelangt (individuelle Seite), anderseits auch die positive Seite des ‚usus communis‘, d. i. die Widmung der Erdengüter durch den Schöpfer an die Gesamtmenschheit und damit zum gesellschaftlichen Wohlergehen aller Menschen, zu ihrer Auswirkung kommt.

Bemerkenswert: nicht „soziale Belastung“ oder „soziale Hypothek“ auf einer an sich individualistischen Institution, sondern zwei gleichberechtigte Seiten!

Warnung vor Einseitigkeiten: Leugnung und Abschwächung der Sozialfunktion des Eigentums führt zum Individualismus; Verkennung und Auslöschung seiner Individualfunktion treibt in den Kollektivismus. (46)

2. Pflichten im Zusammenhang mit dem Eigentum. — Grundsatz: Eigentumsrecht und Eigentumsgebrauch sind zu unterscheiden; s. oben! (47)

Tieferdringende Forschung über diese Pflichten wird ermutigt, aber die Individualfunktion des Eigentums muß bestehen bleiben. (48)

3. Aus der Doppelseitigkeit des Eigentums folgt insbesondere die Bindung an das Gemeinwohl; darum die Zuständigkeit des Staates, nicht nur, genauere Vorschriften bezüglich des Eigentumsgebrauchs zu erlassen, sondern der Institution des Sondereigentums selbst ihre jeweils den Bedürfnissen entsprechenden Gestalt zu geben; vgl. oben! (49)

4. Bezüglich der sogenannten freien Einkünfte („superflua“) gelten die strengen Pflichten der Mildtätigkeit (eleemosyna), Wohltätigkeit im weiteren Sinn (beneficentia) und der Großzügigkeit (magnificentia); (50)

Es folgt ein modernes Beispiel der magnificentia (51)

5. Güter- und Vermögensschichtung,

Erwerbstitel sind sowohl Besitzergreifung (occupatio) als auch Bearbeitung (specificatio); (52)

Ertragsteilung zwischen Kapital und Arbeit; (53—58)

hier (in 57) die wichtige Feststellung, daß nicht jede Güter- oder Reichtumsverteilung zur Sinnerfüllung der Institution des Sondereigentums führt (vgl. oben); darum die Forderung, im Wege richtiger Ertragsteilung — also nicht im Wege gewaltsamer Vermögensumteilung — die gesellschaftlich zuträgliche Verteilung der Erdengüter herbeizuführen.

Ziel: die Entproletarisierung des Proletariats, enger gefaßt die Überwindung der Proletarität durch Vermögensbildung. (59—62).



Beide Enzykliken bezeichnen das Recht des Menschen auf Sondereigentum als von der Natur dem Menschen gegeben, während Thomas das Sondereigentum als *ius gentium* bezeichnet. Angesichts der Wertschätzung, die Leo für Thomas hatte, erscheint es ausgeschlossen, daß er in diesem Punkt von Thomas habe abweichen wollen; ebenso ausgeschlossen muß es erscheinen, daß eine solche Abweichung sich unbemerkt eingeschlichen hätte. Tatsächlich erklärt sich die verschiedene Sprechweise aus dem verschiedenen Ansatz: bei Thomas theologisch-historisch, und so folgt die Sondereigentums-Institution erst auf den Sündenfall; bei Leo philosophisch-spekulativ.

### Einige Einzelfragen

1. Was sagen die Enzykliken zur Frage des Obereigentums Gottes und bloßen Lehnseigentums oder bloßer Verwaltungsbefugnis des Menschen? Antwort: im Zusammenhang der Eigentumsfrage gar nichts, denn die Eigentumsfrage ist ihnen eine soziologisch-juridische Angelegenheit zwischen menschlicher Beziehungen, jene Frage aber ist eine nur bildhaft in soziologisch-juridische termini gekleidete, metaphysisch-ethische Angelegenheit der Beziehungen zwischen Gott und Mensch einerseits, Mensch und Sachgüterwelt andererseits.

2. Was sagen die Enzykliken zur christlichen Wertung von Reichtum und Armut? Antwort: wiederum im unmittelbaren Zusammenhang der Eigentumsfrage nichts; wohl aber fühlen sie sich veranlaßt, im weiteren Zusammenhang auch darauf zu sprechen zu kommen. Beide Enzykliken erkennen in großem Reichtum wie in drückender Armut sittliche Gefahren und erachten eine gewisse Wohlhabenheit als gedeihliche Voraussetzung gesunden sittlichen Lebens, namentlich Familienlebens (S. Thomas, de reg. princ. 1, 15; RN 27, Qa 75); Qa wünscht so reichliche Güterversorgung, daß sie die Entfaltung eines veredelten Kulturlebens ermöglicht, und bemißt danach die Sinnerfüllung der Wirtschaft (a. a. O.).

3. Was sagen die Enzykliken zur Frage des Überflusses („superflua“) und insbesondere zur Frage, ob Almosengeben Liebespflicht oder Rechtspflicht sei?

a) Was sind „superflua“? RN läßt sich genügen mit der alten Formel, es bestehe keine Verpflichtung, auf das zu verzichten, was der Mensch zur ehrbaren Lebenshaltung (*honeste vivere*) braucht. (S. Th. II. II. q. 32, a. 6; RN 19.) Qa gibt zu verstehen, daß selbst das sogenannte freie Einkommen, um so mehr also das für den eigenen Lebensunterhalt nicht benötigte Stammvermögen, nicht weggegeben zu werden braucht, sofern es in richtiger Weise angewendet wird: siehe das Beispiel für die Tugend der *magnificentia* Qa 51! Danach ist wohl zu sagen: im Sinne von Qa hängt es von meiner Verwendung der Güter ab, ob sie „superflua“ sind oder nicht. Anders ausgedrückt: „superflua“ sind diejenigen Güter, mit denen ich nichts Vernünftiges anzufangen weiß oder doch nichts Vernünftiges anfangen!

Eine Begrenzung des Rechts auf Sondereigentum auf dasjenige, was der Mensch zum Leben braucht („bios“!), kennen die Enzykliken nicht, ungeachtet dessen, daß die Begründung dieses Rechtes so, wie RN sie gibt, zunächst auf den „bios“ abstellt.

b) Ist Almosengeben Liebespflicht oder Rechtspflicht?

RN sagt eindeutig - abgesehen vom Fall der äußersten Notlage (*extrema*



necessitas) - nicht Rechtspflicht (verstanden von der Verkehrsgerechtigkeit), sondern Liebespflicht (RN 19);

Qa hält diese Verneinung der Rechtspflicht aufrecht und stellt den allgemeinen Grundsatz auf: der sittlich wohlgeordnete Gebrauch des Eigentums untersteht allen erdenklichen Tugenden, nur eben nicht der Verkehrsgerechtigkeit (47). Damit läßt Qa es offen - und andere Ausführungen der Enzyklika (insbesondere 49) legen den Schluß nahe -, daß das Almosengeben sehr wohl Pflicht der Gemeinwohlerechtigkeit (iustitia socialis) sein kann.

### Die Tragik

Ähnlich wie über der Armutsfrage, so waltet auch über der Eigentumsfrage eine tiefe Tragik.

Die Armutsidee als asketisches Ideal, als ein Weg der Nachfolge des Herrn, der für sich in seinem Erdenleben die Armut statt des Reichtums erwählte, die 'paupertas evangelica' ist weithin ersetzt durch die 'paupertas iuridica': statt im Verzicht auf den Genuß, in der Anspruchslosigkeit, in der Hingabe dessen, was man hat oder erwirbt, an die Bedürftigen, suchte man und sucht man die Verwirklichung der Armutsidee in juristisch-technischer Weise: kirchlichen Wünschen entgegenkommend machte das justinianische Recht den Mönch eigentumsunfähig, erbunfähig, verfügungsunfähig, wandte auf ihn den Grundsatz des altrömischen Sklavenrechts 'quidquid acquirit servus, acquirit domino' in der Abwandlung an: 'quidquid acquirit monachus, acquirit monasterio' usw. Und als sich zeigte, daß diese persönliche Eigentumsunfähigkeit dem Eindringen von Reichtum und Üppigkeit in die Klöster keinerlei Hindernis entgensetzte, erwirkte ein hl. Franziskus, daß diese Eigentumsunfähigkeit auch auf die Klöster seines Ordens und seinen Orden selbst ausgedehnt wurde; wiederum eine juristisch-technische Maßnahme, die den Kern der Sache unberührt ließ. Was Thomas II. II. q. 66 in a.1 und a.2 so meisterhaft auseinanderfaltet und von einander absetzt, die metaphysisch-ethische Angelegenheit einerseits, die soziologisch-juridische Angelegenheit andererseits, wurde und wird immer wieder zusammen- und durcheinander geworfen. Beide Enzykliken stehen auf dieser Unterscheidung von Thomas und haben ihr dennoch nicht zum Durchbruch im allgemeinen Bewußtsein - auch nur der katholischen Moraltheologen! - verhelfen können. Das quid pro quo der paupertas iuridica an Stelle der paupertas evangelica ist nur ein Beispiel unter vielen!

In der Eigentumsfrage ist es zunächst die Tragik des marxistischen Sozialismus, der befangen im gleichen liberalen Individualismus, im gleichen Ökonomismus und Mammonismus wie sein Gegenspieler, der bourgeois-liberale Kapitalismus, die Soziale Frage, statt sie von ihrem Wesensgrunde her anzupacken, von einer letzten Folgeerscheinung - denn das und nicht mehr ist die Einrichtung, Verteilung und Gestaltung des privaten und öffentlichen Sondereigentums - aufrollen und lösen wollte. Viel tiefere Tragik aber liegt darin, daß das kirchliche Lehramt sich veranlaßt sah, mehr oder weniger genötigt war, auf die vom Sozialismus gewählte falsche Fragestellung eingehend die vom Sozialismus gebene falsche Lösung zu berichtigen, anstatt die Fragestellung selbst zurückzuweisen und seinerseits die Frage richtig zu stellen, womit auch schon der Weg zu ihrer richtigen Beantwortung bezeichnet gewesen wäre. Mit diesen letzten Worten ist wohl schon die Erklärung gegeben, warum das kirchliche Lehramt vom Gegner sich die verfehlte Fragestellung vorschreiben ließ; man kann eine Frage richtig erst dann stellen, wenn man bereits ihre richtige Lösung besitzt. Diese Lösung findet das kirchliche Lehramt nun aber in der Offenbarungshinterlage (depositum fidei) nicht fertig vor; sie muß durch wissen-

schaftliche Forschungsarbeit ermittelt werden. Diese wissenschaftliche Arbeit aber war 1878, als Leo erstmals zum Sozialismus Stellung nahm, und auch noch 1891, als RN erging, noch keineswegs geleistet. So bedeutete es schon viel, wenn Leo XIII. 1891 die „Arbeiterfrage“, d. h. das Lohnarbeitsverhältnis als solches und die gesellschaftliche Stellung der Lohnarbeiterschaft in der kapitalistischen Wirtschaft anfaßte und zu ihrer Lösung bleibend Gültiges beisteuerte, das zum guten Teil heute bereits Gemeingut der gesitteten Menschheit geworden ist. Als dann Pius XI. 1931 die Gedächtnis-Enzyklika *Quadragesimo Anno* erließ, war die Lage bereits eine ganz andere. Die wissenschaftliche Klärung war ungleich weiter fortgeschritten. Leider nötigte der Umstand, daß diese Enzyklika im ausgesprochensten Sinne eine Gelegenheitsschrift war, eben zur 40-Jahr-Feier ihrer Vorgängerin erging, zu einer der Übersichtlichkeit und grundsätzlichen Klarheit zweifellos abträglichen Anlehnung an die Fragestellung von 1891 und zu eingehender Befassung mit den an RN sich entzündet habenden Streitfragen, die auch wieder mehr oder weniger alle im Banne des 1891 vom Gegner aufgedrungenen Ansatzes standen. So reich, ja überladen die Enzyklika *Quadragesimo Anno* mit Stoff, mit den neuesten und vollkommensten gesellschafts- und wirtschaftswissenschaftlichen Erkenntnissen ist, so mangelt ihr doch das Format oder, wenn man will, das Gesicht: sie erschlägt mit ihrer Stofffülle, sie verwirrt den Unkundigen, sie beunruhigt vielleicht, aber sie ist kein Fanal; sie gleicht einem vielstimmigen, sehr genau aufeinander abgestimmten Orchester, wo die Menschen auf ein Trompetensignal warten, das einen einzigen und eindeutigen Befehl gibt, der sie in Schlachtordnung ruft (vgl. 1 Cor. 14. 8).

Nicht auf literarischem oder theoretischem, sondern auf dem praktischen Gebiet liegt die erschütternde Tragik. Kirchenlehramtliche Verlautbarungen haben nicht die Aufgabe, an der Spitze der wissenschaftlichen Forschung zu marschieren, viel eher schon, den endgültig feststehenden Ertrag dieser Forschung einzuheimsen. Ihre Aufgabe ist wesentlich eine seelsorglich-praktische. Soziale Enzykliken haben die Aufgabe, die Wege zur Verchristlichung der Welt, des öffentlichen Lebens, des gesellschaftlichen Raumes aufzuzeigen. Das ist nach katholischer Auffassung immer zunächst die Verwirklichung der naturrechtlichen Ordnung, da die übernatürliche Ordnung die Naturordnung nicht berichtigt, sondern sie voraussetzt und auf ihr aufbaut. Leider hören viele nur den einen Satz: „ius proprietatis sanctum esse oportere“, die einen, um ihr Verhaftetsein ans Erdengut damit zu beschönigen und die Religion als „paravento“ für ihren Eigennutz und ihre Geldgier zu mißbrauchen (vgl. *Quadragesimo Anno* 125), die andern, um gegen die Kirche als die Gönnerin der Besitzenden und Feindin des Arbeiters zu hetzen.

Die Gerechtigkeit gebietet festzustellen:

1. Der Satz „ius proprietatis sanctum esse oportere“ ist vollkommen richtig und einwandfrei; er besagt ja auch gar nicht das, was eine unwissentlich oder böswillig falsche Übersetzung aus ihm gemacht hat.

2. Schon RN und noch nachdrücklicher *Quadragesimo Anno* tritt ein für eine Verbreiterung der Teilnahme am Eigentum und für die Überwindung der Proletarität durch Vermögensbildung.

3. *Quadragesimo Anno* widmet zwar der Eigentumsfrage notgedrungen noch längere Erörterungen, führt sie aber schließlich doch auf ihre wahre Bedeutung zurück, indem sie klar herausstellt, daß sie nur mittelbar die Gesellschaftsordnung berührt, die doch das Hauptanliegen sein müsse und die darum auch die Enzyklika zu ihrem Hauptgegenstand macht (76).

# ***Des heiligen Bernhard von Clairvaux Beziehungen zu Trier***

Von Oberstudiendirektor Nikolaus Zimmer, Trier

## **I. Die Gründung des Klosters Himmerod**

Die vom 1. bis 13. Juni 1948 veranstaltete Feier zum Gedenken an die Einweihung der St. Matthias-Basilika in Trier am 13. Januar 1148 durch Papst Eugen III. rückte auch Bernhard von Clairvaux, den Ordensbruder und Begleiter Eugens, in den Vordergrund. Aber nicht in dem Maße, wie es seiner Bedeutung entspricht. Es mag darauf beruhen, daß die Hauptquelle für jenes so bedeutsame Ereignis — die *Gesta Alberonis* — über Bernhard schweigt. Dem Grund dafür wird in einem andern Zusammenhang nachgegangen. Wenn in der Geschichtsschreibung das 12. Jahrhundert vielfach das Jahrhundert Bernhards von Clairvaux genannt wird — es gilt uneingeschränkt für das zweite Viertel des Jahrhunderts<sup>1</sup> — so ist das für Trier eine Verpflichtung, die Beziehungen Bernhards zu Trier festzustellen.

In knappen Worten sei das Leben Bernhards bis zu seinen Verbindungen mit Trier gezeichnet. Geboren im Jahre 1090 in Fontaines bei Dijon als drittes von sieben Kindern, aus altem burgundischen Geschlecht, ausgebildet auf der Schule von Châtillon, inniger Verehrer der Mutter Gottes, entschließt er sich 1111 in das Kloster Cîteaux in Burgund einzutreten. Diese Neugründung durch Robert von Molesmes, 21. März 1098, hatte das Ziel, den Benediktinerorden in seiner ursprünglichen Strenge wieder aufleben zu lassen. Die harte Lebensweise in Cîteaux ließ die erste Klostergemeinde nicht zur Entfaltung kommen, der Nachwuchs fehlte. Da kommt die wunderbare Wende. Bernhard hat schon seit Monaten unter den Blutsverwandten und Freunden für Cîteaux geworben. Zwischen dem 21. März und dem 21. April 1112 tritt er mit 30 Genossen ein, in dem klaren Bewußtsein, ein Leben rauhester Entbehrungen zu wählen.

Das heldenhafte Beispiel führt einen Strom von mutigen Novizen herbei: seinen vier Brüdern, die mit ihm gekommen waren, wird auch der fünfte folgen, sobald das Alter es gestattet. Schon zweimal hatte Cîteaux 1112 Mönche von der Überfülle zu Neugründungen ausgesandt. Nun zieht im Juni 1115 Bernhard nach Norden, um an den Ufern der Aube Clairvaux zu gründen. Nur einige Jahre der Einsamkeit waren ihm dort gegönnt. Gegen seinen Willen wird er in die innerkirchlichen Spaltungen und die staatlich-kirchlichen Kämpfe hineingezogen, welche unaufhörlich Europa durchtobten, und schließlich gilt er, wie Otto von Freising sagt,

<sup>1</sup> Vgl. *Histoire de l'Église*, Bloud et Gay [Paris] 1948, Bd. 9, 13 ff.

„bei allen Völkerschaften Frankreichs und Deutschlands als ein Prophet oder Apostel“<sup>2</sup>.

Mit Trier verbanden den hl. Bernhard zunächst seine persönlichen Beziehungen zu Erzbischof Albero von Montreuil (1132—1152). Für die Annahme, beide seien seit ihrer Studienzeit Freunde gewesen<sup>3</sup>, spricht keine Quelle. Bernhard hat seine Studien in Châtillon-sur-Seine, unweit seiner Heimat, gemacht. Sie umfaßten wahrscheinlich nur den ersten Teil des damals allgemein üblichen Studienganges, das Trivium<sup>4</sup>.

Die Freundschaft, die tatsächlich beide verbunden hat, scheint sich auf die Bewunderung Bernhards für die kühne und opfervolle Haltung Alberos in den Investiturstreitigkeiten während seiner Metzger Tätigkeit zu gründen, besonders aber auf einen wertvollen Dienst, den Albero als Primicerius von Metz dem nicht allzuweit entfernten Abt von Clairvaux erwiesen hat<sup>5</sup>.

Welcher Art kann der Dienst gewesen sein? Der Brief Bernhards an Albero, der davon spricht, wird um 1126 datiert<sup>6</sup>. Trifft diese Datierung zu, dann war Albero damals, wie die Adresse des Briefes es angibt, Primicerius an der Kathedrale von Metz. Sein Vorgänger in dieser Stellung, ebenfalls Albero geheiß, hatte nämlich 1123 den bischöflichen Stuhl in Lüttich bestiegen. Die Angaben des Briefes genügen nicht, klarzustellen, in welcher Angelegenheit Bernhard die Hilfe Alberos erfahren hat. War es der Plan einer Zisterzienserniederlassung in der Diözese Metz? Man könnte es vermuten, weil Bernhards Eifer, den Orden auszubreiten, unbezähmbar und ebenso erfolgreich war. Und hier, im Herzogtum Lothringen, in unmittelbarer Nachbarschaft der fruchtbaren Abtei Morimond, die Anfang 1123 schon als dritte Tochter Altenkamp am Niederrhein aufblühen sah, war noch keine Niederlassung, während schon vier von Bernhard selbst gegründete Abteien den Osten Frankreichs mit seiner heiligen Unruhe erfüllten<sup>7</sup>.

Es ist wahrscheinlicher, daß Bernhard hier einem andern Lieblingsgedanken nachging, den er gerade in den zwanziger Jahren vielfach glücklich verwirklichte. Das war die Reform der auch in Lothringen vertrete-

<sup>2</sup> Otto Frisingensis, *Gesta Friderici*, lib. I. c. 35—37.

<sup>3</sup> Wilkes, *Die Zisterzienserabtei Himmerod*, Münster i. W., S. 15, verwiesen auf Broverii-Masenii *Metropolis* II, 121 u. Heesius, *Manipulus rerum memorabilium Claustrii Hemmenrodensis*, Col. 1641. Marx, *Geschichte des Erzstiftes Trier*, III S. 512, der als Ort der gemeinsamen Studien Paris nennt.

<sup>4</sup> Vacandard, *Leben des hl. Bernard von Clairvaux*, deutsch von Sierp, Mainz 1897/98, Bd. 1 S. 63 ff.

<sup>5</sup> Migne PL 185, S. 132 Ep. 30.

<sup>6</sup> Ebda. *Fidelem curam vestram in his, quae Dei sunt, etsi jam olim et audieramus et videramus, sed nunc in nobis ipsi experiendo persensimus.*

<sup>7</sup> 1. Gründung: Clairvaux, Diöz. Langres, 1115. 2. Gründung: Trois-Fontaines Diöz. Châlons, 1118. 3. Gründung: Fortenay, Diöz. Dijon, 1119. 4. Gründung: Foigny, Diöz. Soisson, 1121. Vacandard, *Leben* II, 603.



nen Chorherrnstifte nach der Regel des hl. Augustinus, und der Kapitel an den Domkirchen<sup>8</sup>. Daß eine derartige Maßregel beabsichtigt war, bei der schonend vorgegangen werden mußte, geht aus den Worten des hl. Bernhard hervor, mit denen er die Tätigkeit Alberos dankbar kennzeichnet, „er habe sich bemüht, den Weg zu zeigen, auf dem die Angelegenheit geregelt werden solle, er habe getrieben, daß sie schnell, habe seine Hilfe angeboten, daß sie ehrenvoll gelöst würde“<sup>9</sup>. Gerade der letzte anerkennende Ausdruck deutet darauf hin, daß persönliche Empfindsamkeiten behutsam zu berücksichtigen waren, wie sie schon allein durch die Feststellung einer Reformbedürftigkeit ausgelöst werden. Wenn irgendwo, dann mußte in diesem Brief, der Alberos Verdienste um die Gesamtkirche und seine Bemühungen für Bernhard rühmt, der alten Freundschaft aus der Studienzeit gedacht werden; aber nicht ein Anklang daran findet sich vor, wie auch Albero nie zu Bernhard oder von ihm als einem Jugendfreund spricht.

Die erste nachweisbare persönliche Berührung der beiden Männer fand bei einem Ereignis statt, wo in dramatischer Weise über Alberos Zukunft entschieden wurde. Papst Innozenz II. (1130—1143) war im Begriff, seinen durch das Schisma Anaklets II. (1130—1138) erzwungenen Aufenthalt in Frankreich zu beenden. Um seine Anhänger in Frankreich und Deutschland zu einer eindrucksvollen Kundgebung zusammenzufassen, berief er ein Konzil nach Reims, das am 18. Oktober 1131 eröffnet wurde<sup>10</sup>.

Inzwischen war nach wirrenvollen Wahlgängen für die Nachfolge des am 1. Oktober 1130 in Parma verstorbenen Erzbischofs Meginher von Trier als einziger Kandidat der Primicerius Albero von Metz übriggeblieben<sup>11</sup>. Zu den Spaltungen zwischen den Wählern kam nun noch die starre Ablehnung Alberos selbst. Beide Parteien kommen nach Reims, um vom Papst Zustimmung für ihre Haltung zu erbitten. Albero unterliegt, der Papst befiehlt ihm, die Wahl anzunehmen, und sofort mit dem Pluviale bekleidet, unter den Erzbischöfen am Konzil teilzunehmen. Wenn angenommen wird, daß Norbert von Magdeburg, der auch zugegen war, sich für Albero eingesetzt habe<sup>12</sup>, so spricht dafür, daß Albero Juni 1126 in Speyer bei der Wahl für den erzbischöflichen Stuhl in Magdeburg auf seine aussichtsreiche Kandidatur zugunsten Norberts verzichtet hatte. Doch mehr wog die Autorität Bernhards, der ebenfalls am Konzil teilnahm und als einflußreichster Berater Innozenz II. in dieser schwerwie-

<sup>8</sup> Ebda. I, 234 ff.

<sup>9</sup> Migne, PL 185, S. 132 Ep. 30. ...rem ...vestra utique industria mediante et ordinante qualiter fieri deberet et hortante ut celeriter et juvante ut honorabiliter, non ...omittendam...

<sup>10</sup> Vacandard, Leben, I S. 288 ff.

<sup>11</sup> Vgl. Zimmer, Albero v. Montreuil, Trierische Chronik III, S. 117 ff. Bernhardi, Lothar v. Supplinburg, S. 376, Gesta Alberonis, M. G. SS. VIII, 236 ff.

<sup>12</sup> Bernhardi, ebda S. 377.

genden Angelegenheit befragt wurde. Daß er die Erhebung Alberos beim Papste betrieb, darf man nicht nur aus seiner Wertschätzung in dem oben erwähnten Briefe schließen, sondern noch mehr aus seinem späteren noch zu erwähnenden Eintreten für Albero bei Innozenz II.

Der nächste Anlaß eines Zusammenwirkens von Bernhard und Albero, wenn nicht gar eines Zusammentreffens, entsprang dem segensreichsten Entschluß Alberos in seinem zwanzigjährigen Pontifikat. Es war die Gründung der zweiten Zisterzienserabtei in der alten Erzdiözese Trier: Winterbach an der Kyll, bei Kordel<sup>13</sup>.

Albero kannte die Bedeutung des jungen Ordens für die Erneuerung des religiösen Lebens, er kannte den Mann, der den Orden zur Blüte gebracht hatte, er konnte an ihm nicht vorbeigehen, wenn er seiner religiös zerrütteten Diözese<sup>14</sup> den Segen des unablässigen Gebetes und das Beispiel kompromißlos religiöser Männer schenken wollte. Darum erbittet er sich kurz nach seiner Erhebung zum Erzbischof von Trier vom hl. Bernhard einige „von jenen Söhnen des hl. Benedictus, welche exuti a saeculari sarcina liberas deo offerre possunt orationes“<sup>15</sup>. Da der Einzug der ersten Mönche in Winterbach am 9. März 1134 erfolgte<sup>16</sup>, diese aber bereits 1133 vorübergehend „in einem der Liebfrauenkirche gegenüberliegenden Hause“ neben der Kapelle des hl. Sulpicius Wohnung nehmen<sup>17</sup>, sicherlich um von dort aus die Einrichtung der neuen Niederlassung zu leiten, so müssen die Verhandlungen mit Clairvaux um Entsendung dieser neun Mönche früh i. J. 1133 begonnen haben. Bernhard war Ende Januar auf Bitten Innozenz II. zu ihm nach Pisa gereist und aus Italien gegen Ende Juni nach Clairvaux zurückgekehrt<sup>18</sup>. Um diese Zeit müssen spätestens die Verhandlungen stattgefunden haben, da sie mit Bernhard selbst geführt werden mußten und wurden<sup>19</sup>. Die Gründungsurkunde zeigt, daß

<sup>13</sup> Vgl. Lager, Trierisches Archiv, VI S. 54, Wilkes, a. a. O. Marx, a. a. O. Orval, heute in Belgien, damals Erzbistum Trier, zunächst Benediktinerabtei, war von Trois-Fontaines (vgl. Anm. 7) aus mit Zisterziensern besiedelt worden. Das bei Marx, Gesch. III, S. 571 angegebene Datum, wahrscheinlich übernommen aus Gallia christiana XIII, S. 625, 9. März 1131, gibt die Jahreszahl vielleicht nach zisterziensischer Zählung — Beginn 25. März — da Albero, Bschf. v. Verdun, erst auf dem Concil in Reims Oktober 1131 mit Bernhard v. Clairvaux um Entsendung von Zisterziensern verhandelt. Es ist also 9. März 1132 zu lesen. Jedenfalls war Orval die erste Zisterzienserabtei im Erzbistum Trier.

<sup>14</sup> Jaffé 9046. MRUB I, 548.

<sup>15</sup> Einleitung zur Gründungsurkunde MRUB I, 505. Original Stadt-Archiv Trier F 7.

<sup>16</sup> Wilkes, a. a. O. S. 23 ff. Janauscheck, Orig. Cistere, I, 31. Auffallende Übereinstimmung des Monatsdatums mit Orval (Anm. 13) Vacandard, Leben I, S. 483.

<sup>17</sup> Im Monat August, wenn wir Heesius glauben dürfen, während seine Jahreszahl 1134 nicht zutreffen kann, wie wir zeigen werden.

<sup>18</sup> Vacandard, Leben I, S. 405 u. 418. Bernardi, Lothar S. 465.

<sup>19</sup> Gründungsurkunde MRUB I, 505.

Albero selbst und Bernhard die Verhandlungspartner waren. Die Gründung war nämlich fraglos für Albero eine Herzensangelegenheit, die in seinen Gewissensbereich eingriff. Leider ist kein Anhaltspunkt dafür gegeben, ob die Verhandlungen durch Mittelspersonen oder unmittelbar zwischen beiden geführt worden sind.

Ein Jahr nach der Gründung Winterbachs ist Bernhard auf rheinischem Boden. Roger von Sizilien dringt erneut gegen Innozenz II. vor, Hilfe in seiner Bedrängnis kann der Papst nur vom deutschen Kaiser erwarten. Aber dieser ist bedroht von den Hohenstaufen Friedrich und Konrad. Zwar waren die beiden Brüder 1134 geschlagen worden, aber sie hatten sich noch nicht unterworfen. Um dieses Hindernis für einen Italienzug wegzuräumen, sollte eine feierliche Einigung zwischen Lothar und ihnen auf dem für März 1135 nach Bamberg einberufenen Reichstag herbeigeführt werden. Der einzige Mann, dem man es zutraute, den Stolz der Hohenstaufen zu diesem demütigenden Schritt bewegen zu können, war Bernhard. Er tritt auf Geheiß des Papstes Februar oder März 1135 die Reise nach Bamberg an<sup>20</sup>. Es gelingt ihm aber nur, Friedrich für die Einigung zu gewinnen, sie fand am 18. März statt.

Diese Reise hat Bernhard wohl zum ersten Male nach Trier geführt. Sein ehrenvoller Empfang auf der Hinreise in Mainz durch Erzbischof Adalbert ist in seiner Vita berichtet<sup>21</sup>. Es ist nicht anzunehmen, daß Bernhard einen andern Weg von Clairvaux nach Mainz einschlug als den über Metz und Trier. Er war für die Winterzeit der einzige, der für einen Reiter in Betracht kam, und der nächste<sup>22</sup>. Trier war auch aus andern Gründen für Bernhard nicht zu umgehen. Da saß der von ihm hochgeschätzte Albero, der ihn aus näherer Anschauung über die schwierige Frage unterrichten konnte, zu deren Lösung Bernhard nach Bamberg berufen war. Mit Albero wird er gemeinsam zu dem Reichstag nach Bamberg reisen<sup>23</sup>. In Trier bei dem befreundeten Erzbischof kann er sein Pferd einige Tage ausruhen lassen oder auswechseln, und gegenüber vom Bischofshof steht das von Albero der ersten Kolonie geschenkte Absteigequartier für seine Söhne. In der Nähe Triers aber lag, in zwei Stunden zu Pferde zu erreichen, seine erste Gründung auf deutschem

<sup>20</sup> Vacandard, *Leben I*, S. 444, besonders 448 Anm. 3, wo der bei Bernhardi, Lothar S. 561 geäußerte Zweifel endgültig beseitigt ist.

<sup>21</sup> Migne, PL 185 Vita Bernnardi C. IV, S. 14.

<sup>22</sup> Daß Bernhard für längere Reisen ein Reitpferd benutzte, siehe Vacandard *Leben I*, S. 250 u. 462. Für seine Rückreise vom Reichstag in Frankfurt März 1147 ist der Weg Trier—Metz—Toul verbürgt. Vacandard, *Leben II*, 328 Anm. 3. Auf dem Hinweg war er ebenfalls über Toul gereist. Vacandard II, S. 326 Anm. 1.

<sup>23</sup> Bernhardi, Lothar, S. 566, Anm. 15.

Boden, etwa ein Jahr alt: Winterbach<sup>24</sup>. Die Liebe, welche Bernhard mit seinen Gründungen verband, läßt es nicht zu, daß er in einer Entfernung von zwei Stunden an diesen Söhnen vorbeigegangen wäre, ohne sie zu begrüßen und sie beim Aufbau zu ermutigen<sup>25</sup>. Es mag damals schon die Klage in der Unterhaltung der Mönche mit ihrem besorgten Vater durchgeklungen sein, die Albero in der Gründungsurkunde für Himmerod uns übermittelt hat, um damit die Verlegung des Klosters von Winterbach nach Himmerod zu begründen. Es war, so heißt es da, zu wenig Raum zum Wohnen vorhanden — nach der Örtlichkeit zu urteilen ist damit nicht nur an den Mangel an Bauplatz, sondern mehr noch an nutzbarem Boden gedacht — dann: der Ort ist nicht verschwiegen genug — man denke an die Nähe Triers<sup>26</sup>.

Die Rückreise von Bamberg hat den hl. Bernhard vermutlich denselben Weg geführt, nicht unmittelbar nach Italien<sup>27</sup>. Das Konzil, an dem Bernhard teilnehmen sollte, war erst für Ende Mai nach Pisa einberufen, Bernhard blieb aber niemals länger als notwendig von seinem Kloster fern; ein Brief an den französischen König deutet seine Rückkehr nach Frankreich an<sup>28</sup>; schließlich hätte Bernhards Empfehlung des Herzogs Engelbert von Kärnten als Stellvertreter des Kaisers an die Pisaner in einem Briefe wenig Sinn, wenn er persönlich mit Engelbert unmittelbar nach Italien gereist wäre<sup>29</sup>. Über Mainz und Trier wird er nach Clairvaux zurückgekehrt sein. Trier hat also 1135 zum erstenmal Bernhard von Clairvaux in seinen Mauern beherbergt.

Die beiden Männer, die in gleichem Eifer für die Reform der Kirche verbunden waren, und deren Einfluß in Kirche und Staat von keinem andern übertroffen wurde, konnten während einiger Wochen ihre Pläne und ihre Sorgen besprechen. Solche Besprechungen müssen wir annehmen als Voraussetzung für das nachdrückliche Eintreten Bernhards für Albero bei Innozenz II. um diese Zeit. In einem Briefe an den Papst beschwert sich Albero über die Unbotmäßigkeit seiner Suffraganbischöfe<sup>30</sup>. Es werden damit Vorgänge des Jahres 1135 in Metz und Toul berührt<sup>31</sup>. Bernhard

<sup>24</sup> Die Gründungsurkunde von Eberbach im Rheingau, welche das Jahr 1131 beansprucht, ist Fälschung. Hauck IV 1, 2 S. 328 Anm. 2. — Es ist möglich, daß Albero Frühjahr 1135 noch in Pfalzelt wohnte. Doch bei der geringen Entfernung Pfalzels von Trier bleiben die Gründe bestehen. Vgl. Trier. Chronik, III S. 120.

<sup>25</sup> Vacandard, Leben I, S. 217.

<sup>26</sup> „...quoniam ad habitandum illic fratribus locus ille angustus erat et minus secretus...“

<sup>27</sup> Wie Bernhardi, Lothar, S. 565 glaubt.

<sup>28</sup> Vacandard, Leben I, S. 448 f.

<sup>29</sup> Migne, PL 182 Ep. 130.

<sup>30</sup> Ebda, Ep. 177.

<sup>31</sup> Zimmer, Trier. Chronik III, S. 146. Ich möchte dementsprechend Ep. 177 u. 178 in den Anfang des Jahres 1136 verlegen. Vgl. die folgende Fußnote.



stellt sich in einem gleichzeitigen Briefe an Innozenz hinter Albero und verstärkt dessen Vorwurf, daß der Papst nicht eingreife und den Appellationen ein zu williges Ohr leihe<sup>32</sup>. Die gemeinsamen Bemühungen waren von Erfolg gekrönt.

Der auf dem Reichstag zu Bamberg im März 1135 in Aussicht genommene, in Speyer Ende Dezember 1135 Anfang 1136 beschlossene und dann auf dem Reichstag in Würzburg Mitte August 1136 in Gang gesetzte zweite Italienzug Lothars führte Bernhard und Albero wieder zusammen<sup>33</sup>. Albero nahm als Vasall des Kaisers mit 67 Rittern daran teil<sup>34</sup>. Bernhard, vom Papste gerufen<sup>35</sup>, traf Ende Februar Anfang März 1137 in Italien ein, um beim deutschen Heere an dem Zuge teilzunehmen. Einzelheiten über ein Zusammenwirken der beiden sind nicht bekannt. Wir wissen indessen, daß bei den zahlreichen Verwicklungen innerhalb des deutschen Heeres und bei Verhandlungen mit seinen Gegnern Bernhard und Albero besonders auf päpstlicher Seite eine Rolle spielen. Noch während des Feldzuges, am 1. Oktober 1137, wird Albero an Stelle des am 23. 6. 1137 verstorbenen Adalbert von Mainz zum päpstlichen Legaten in Deutschland ernannt. Wenn Innozenz II. in der Bulle hervorhebt, Albero habe „von Jugend an . . . in männlichen Kämpfen dem apostolischen Stuhl seine Ergebenheit bewiesen“ und in der Bulle an die geistlichen und weltlichen Fürsten des ihm zugewiesenen Gebietes vom folgenden Tage wiederum ihn belobt, „er habe in den Nöten der Kirche von Jugend auf sich bewährt“, so ist dies ein Widerhall der Worte Bernhards in den beiden erwähnten Briefen<sup>36</sup>.

Das Jahr 1138 bringt ein weiteres bedeutungsvolles Zusammenarbeiten von Bernhard und Albero: die Gründung *Himmerods*, genauer, die Verlegung der Abtei Winterbach nach Himmerod durch Albero<sup>37</sup>. Uns geht hier nur die Frage an, inwieweit beide hier zusammen gewirkt haben. Die Worte . . . annuente . . . amantissimo patre nostro Bernardo . . . und . . . ob amorem et reverentiam predicti venerabilis abbatis, in der Gründungsurkunde niedergelegt, von dem auf der Höhe seines Ruhmes stehenden Erzbischof von Trier, dem Metropoliten der Gallia Belgica prima, dem päpstlichen Legaten für Deutschland gesprochen, erhalten in diesem Zusammenhang einen besonderen Klang. Sie bezeugen, daß diese Gründung eine gemeinsame Herzensangelegenheit beider Männer

<sup>32</sup> Ep. 178, Migne PL 182, Die Briefe auch bei Hontheim, Hist. Dipl. Trev. I, S. 537 u. 534. Für die Datierung spricht auch die Behandlung dieser Frage auf dem Concil zu Pisa, Mai—Juni 1135, Bernhardi, Lothar, 634 ff.

<sup>33</sup> Bernhardi, Lothar, S. 562, 588, 613.

<sup>34</sup> M. G. SS. VIII, 236 ff. c. 15.

<sup>35</sup> Vacandard, Leben II, 4 f.

<sup>36</sup> Günther, Cod. dipl. I, 115, 116. Jaffé, 5601, 5602.

<sup>37</sup> Gründungsurkunde MRUB I, 505, Original Stadt-Archiv F 7. Gallia Christiana XIII, S. 634.

war, wozu der eine seine bergeversetzende Liebe, der andere die breite materielle Grundlage hingab<sup>37a</sup>.

Wie eine kostbare Gemme auf dem Vorderdeckel der damaligen Evangeliare, so steht als Herzstück in der Gründungsurkunde das Wort: „et locum illum claustrum appellari fecimus ob amorem et reverentiam predicti venerabilis abbatis, qui hoc ei vocabulum imposuit“. Bernhard muß eine besondere Liebe zu diesem Platz gehabt haben; nur dieser Gründung hat er selbst, wie seinem Kinde, einen eigenen Namen gegeben: claustrum. Es fällt schwer anzunehmen, daß Bernhard den Namen erdacht haben soll, ohne daß er den Ort gesehen hat; denn er drückt ja eine Eigentümlichkeit aus, die nur der empfindet, der die von sanften welligen Höhen umhegte Einsamkeit vor sich liegen sieht. Die von Heesius berichtete Tradition, Bernhard habe „bei seiner Reise durch Deutschland die Mönche in Himmerod besucht, und als er sie so rings von Bergen und Wäldern umhegt und von jedem Zutritt der Welt abgeschlossen sah, den Ort der hl. Jungfrau geweiht und ausgerufen: „Hier ist wahrhaft ein Eiland der seligen Jungfrau Maria“, wird demnach eine Tatsache berichten<sup>38</sup>.

Wann kann diese Begegnung Bernhards mit dem claustrum stattgefunden haben? Die zeitliche Grenze auf die Gegenwart zu (*terminus ante quem*) ist das Jahr der Gründungsurkunde 1138. Dieses Jahr fällt für den Besuch Bernhards aus, da er erst am 3. Juni 1138 Rom verläßt und nach der Ankunft in Clairvaux durch seine dauernde Krankheit ans Bett gefesselt ist. Im Jahre 1137 hat er schon im Februar Clairvaux mit Ziel Italien verlassen und dort bis zum obigen Datum verweilt<sup>39</sup>. In den Monaten vorher wäre keine Gelegenheit zur Besichtigung gemeinsam mit Albero gewesen, da Albero seit August 1136 am Italienzug Lothars teilnahm. Für das Jahr 1136 ist uns zudem keine Reise Bernhards nach Deutschland berichtet, es lag auch weder ein kirchlicher noch ein politischer Grund dazu vor. Seine Lebensbeschreibung hätte ein derartiges wichtiges Ereignis nicht übersehen können. Auch die gleichzeitigen Chronisten notieren eine Reise des damals schon allgemein bekannten Abtes nach Deutschland nicht. Wir kommen damit auf das Jahr 1135 zurück. Für dieses Jahr allein vor 1138 trifft die Überlieferung bei Heesius zu: *cum venerabilis abbas . . . s. Bernardus Germaniam frequentans . . . ipsos adiisset*. Sollten denn 1135, ein Jahr nach ihrem Einzug in Winterbach, die Mönche schon in Himmerod sein? Die in Winterbach angesiedelte Gruppe hatte schon von ihrem vorübergehenden Wohnsitz in Trier seit August 1133 aus, erst recht seit der Besiedelung von Winterbach im

<sup>37a</sup> Der gleiche Vorgang der Verlegung des Zisterzienserklosters Eckenweiler nach Maulbronn um dieselbe Zeit mit ähnlicher Begründung siehe Archiv für mittelhheinische Kirchengeschichte 1. Jhg. S. 276.

<sup>38</sup> Heesius, Manipulus, S. 4.

<sup>39</sup> Vacandard, Leben II, S. 31 u. 544 Anm. 1.

März 1134 an Ort und Stelle Gelegenheit, die für Zisterzienser fundamentalen Schwierigkeiten der Niederlassung zu erfahren. Sie traten ihnen Tag für Tag hindernd in den Weg. Sie hinderten die Entfaltung der jungen Gründung in wirtschaftlicher und religiöser Hinsicht. Wenn der Ort schon aufgegeben werden sollte, dann je eher um so besser, um keine vergebliche Arbeit zu leisten. Wenn aber die Mönche Winterbach aufgeben wollten, dann hatten sie mit Hilfe Alberos sich schon nach einer neuen, geeigneteren Siedlungsmöglichkeit umgesehen. Der Besuch Bernhards in Trier auf der Reise nach Bamberg oder auf dem Rückwege war die beste Gelegenheit, daß Bernhard selbst den vorgeschlagenen Platz besichtigte und die Entscheidung traf. Damals also, Frühjahr 1135, als Bernhard zum ersten Male, von Albero begleitet, in das Salmthal hinabschaute, wird ihm aus beglücktem Herzen der Ruf auf die Lippen gekommen sein: „Hic vere claustrum est beatae virginis Mariae“, wirklich, das ist ein Eiland der seligen Jungfrau Maria. Es waren ja von der Bestimmung des Ortes bis zum Einzug in das Claustrum Mariae viele Vorarbeiten zu leisten, von denen das in der Gründungsurkunde erwähnte Zusammenbringen des erforderlichen Geländes durch Kauf, Tausch oder Schenkung nur einen Teil darstellte. Man denke an die Erstellung der notwendigsten Gebäude für die Mönche und für den Ackerbetrieb; auch die planmäßige Überführung der in Winterbach überflüssig werdenden Einrichtungen erforderte Zeit. Dadurch wird für die Festlegung des Platzes für die neue Siedlung ein wesentlich vor 1138 liegender Termin erfordert, der im Jahre 1135 zu suchen sein dürfte.

Eine genaue Einsicht in die Gründungsurkunde führt zum selben Ergebnis. Die Urkunde gibt nur ein Jahr — 1138 — keinen Monat an. In der Zeugenreihe steht an erster Stelle Bischof Werner von Münster, an zweiter Stelle Abt Wibald von Stablo. Wibald ist bereits bei der von Albero gelenkten Wahl Konrads III. in Koblenz, 7. März 1138, zugegen, dann ebenfalls mit Albero bei der Königskrönung in Aachen, 13. März<sup>40</sup>. Auf dem ersten Hoftag Konrads III. in Köln vom 8. bis 11. April ist mit Albero und Wibald auch Bischof Werner bezeugt<sup>41</sup>. Albero und Werner begleiten Konrad III. von Köln nach Mainz zur Investitur des neuen Erzbischofs Adalbert, 17.—23. April 1138. Zwar ist Wibald in Mainz nicht urkundlich bezeugt, aber bei seiner politischen Bedeutung ist es nicht wahrscheinlich, daß er in der Umgebung des Königs fehlen sollte, der ihm gerade in Köln durch sachliche Zuwendungen an seine Abtei und hochrühmende Worte seine Zuneigung bekundet hatte<sup>42</sup>. Im Anschluß an diese Feier in Mainz Ende April dürften die beiden Zeugen mit Albero nach Trier gekommen sein. Für Wibald war es kein Umweg nach Stablo,

<sup>40</sup> Bernhardi, Konrad III., S. 14 Anm. 24 S. 17, Anm. 28.

<sup>41</sup> Ebda. S. 24, 25 Anm. 4. S. 27.

<sup>42</sup> Ebda. S. 27 f.

Bischof Werner wird kaum noch nach dem 23. April von Mainz nach Münster zurückgekehrt sein, da er bereits am 22. Mai auf dem Reichstag in Bamberg mit Albero erscheint<sup>43</sup>.

Von Mainz aus wird er demnach mit Albero nach Trier gereist sein, zumal die Zeit zwischen dem 11. April, dem letzten Tage in Köln und dem 17. April, dem ersten Tag in Mainz, zu kurz erscheint für den Umweg über Trier, um die feierliche Ausstellung der Gründungsurkunde vorzunehmen. Ein weiteres gleichzeitiges Zusammentreffen der zwei Zeugen mit Albero im Laufe des Jahres 1138 hat aber nicht stattgefunden. Demnach ist die Ausstellung der Gründungsurkunde von Himmerod Anfang Mai 1138 anzusetzen. Das Jahr 1139 kommt nicht in Betracht<sup>44</sup>.

Die Datierung der Urkunde durch das Inkarnationsjahr 1138 wird bestätigt und eingeeengt durch die weitere Datierung durch das Regierungsjahr Alberos und das des Königs Konrad. *Acta sunt haec Treviris anno ... Pontificatus domini Alberonis ... septimo ... Conradi ... regis ... primo*. Albero zählt seine Regierungszeit vom Tag seiner Weihe ab. Diese muß zwischen dem 1. März und 7. März 1132 liegen. Da für die Bischofsweihe der Regel nach nur ein Sonntag oder ein Apostelfest in Frage kommt, muß der zwischen dem 1. und dem 7. März liegende Sonntag, der 6. März 1132, sein Weihetag gewesen sein<sup>45</sup>. Das siebente Jahr seiner Regierung beginnt demnach mit dem 6. März 1138, endet 5. März 1139.

Die Krönung Konrads zum König, der Ausgangspunkt für die Zählung seiner Regierungsjahre, fand am 13. März 1138 in Aachen statt. Das erste Jahr seiner Regierung endet also mit dem 12. März 1139. Dieses Datum in Verbindung mit dem eben angegebenen 5. März fordert als terminus ante quem für die Ausstellung der Urkunde den 6. März 1139, als terminus ante quem non den 6. März 1138.

Die weiteren Angaben der Urkunde zur Datierung: *indictione XV epacta XVIII concurrente VI* gehen unter sich auseinander, keine aber stimmt mit dem in der Urkunde ausdrücklich vermerkten Jahre 1138, noch mit dem oben durch die Regierungsjahre Konrads und Alberos erforderten Termin überein. Die Indiction ergibt 1137, die Epakte und die Concurrente ergeben jede 1139. Die Unstimmigkeit dieser drei alten Datierungsmittel zeigt, daß der Schreiber diese Angaben mehr formelhaft genommen und entweder oberflächlich aus einer Tabelle abgelesen, oder aus der Erinnerung niedergeschrieben hat. Die gleiche Unstimmigkeit zeigt sich bei der im MRUB vorhergehenden Urkunde 504. Auch dort ist das Jahr 1138 ausdrücklich genannt, Epakte und Concurrente ergeben ebenfalls 1138, die Indiction dagegen 1137.

Zwar sind die beiden Zeugen Bischof Werner von Münster und Abt

<sup>43</sup> Ebda. S. 38.

<sup>44</sup> Wilkes, Die Zisterzienserabtei, S. 20.

<sup>45</sup> Bernhardi, Lothar, S. 377 Anm. 72.



Wibald von Stablo im Jahre 1139 mit Albero zusammen auf dem Reichstag in Straßburg, aber dieser fand nach dem 21. Mai 1139 statt. Das sind fast drei Monate nach dem terminus ante quem. Ein weiteres Zusammenreffen der genannten drei Teilnehmer an der Ausstellung der Urkunde im Jahre 1138 ist nicht nachweisbar, aber auch unwahrscheinlich. So bleibt als Zeitpunkt der Termin bestehen: Anfang Mai 1138.

In der Reihe der Zeugen folgen unmittelbar auf Abt Wibald von Stablo vier weitere Äbte: Gottfried von Prüm, Constantinus von Orval, Richard von Springiersbach, Rainald von St. Martin-Trier. Es ist offenbar, daß sie sich nicht zufällig trafen, sondern einer Einladung Alberos gefolgt waren. Die Anwesenheit von Constantinus von Orval macht es besonders deutlich. Er war der erste Zisterzienserabt von Orval, dieses ist die erste Zisterzienserabtei im Erzbistum Trier; er war von Bernhard selbst von Trois-Fontaines nach Orval geschickt worden, er stand ihm besonders nahe, da er sein erster Professe in Clairvaux war. In ihm sollte Bernhard geehrt werden. Unter den laici nobiles als Zeugen finden wir den Geschenkgeber des Altenhofes, Fredelo von Bruch. Fast alle Dignitäre des Domes sind als Zeugen aufgeboten: der Propst, der Dekan, zwei Archidiacone, der Scholastikus, der Cantor, dazu 3 Kanoniker. Die Absicht ist, die Unterzeichnung der Urkunde, wahrscheinlich verbunden mit der Überreichung an Abt Ranulfus, zu einer Feier auszugestalten. Wir müssen uns vorstellen, daß die Urkunde vor der Unterzeichnung feierlich gelesen wurde und dadurch die Gestalt des hochverehrten Abtes und Vaters Bernhard lebendig inmitten der Versammlung stand.

Die Urkunde trifft in ihrem größeren Teile nun nicht Anordnungen für die Zukunft, sondern stellt Geschehenes fest. Die Verlegung der Abtei von Winterbach nach Himmerod hat bereits stattgefunden: transtulimus<sup>46</sup>, Albero hat die Namengebung bereits vollzogen: appellari fecimus, die Erwerbungen zugunsten der Abtei sind schon geschehen: concessimus, contulimus. Nur die feierliche Übertragung des Eigentums an den gesamten aufgezählten Liegenschaften an den Abt und den Konvent ist Gegenstand der in der Urkunde bezeugten Handlung: concedimus<sup>47</sup>. Die Stiftungsurkunde führt uns also für den Beginn der Gründung Himmerods über 1138 zurück und bestärkt damit die oben begründete Ansicht, daß Bernhard nur im Jahre 1135, in Verbindung mit seiner Reise zum Reichstag in Bamberg der Wahl des Platzes an Ort und Stelle zugestimmt und dem Orte seine Weihe an Maria und seinen Namen geschenkt hat.

Erst im Zusammenhang mit diesen Überlegungen gewinnt die von

<sup>46</sup> Die perfectische Bedeutung wird verstärkt durch das vorhergehende erat, nicht est. Verum quoniam ad habitandum... locus iste angustus erat... transtulimus.

<sup>47</sup> ...dilecto filio nostro Rannulfo eiusdem loci primo abbati... perpetuo tenenda concedimus.

Wilkes und Hauck für das Gründungsjahr herangezogene Urkunde ihre volle Bedeutung<sup>48</sup>. Daß die Namengebung Claustrum auf Bernhard zurückgeht, liegt urkundlich fest. Wenn aber bereits am 20. Januar 1135, Ranulfus als abbas Claustrensis unterzeichnet hätte, so müßte der Platz zu der neuen Niederlassung Claustrum schon so früh im Jahre 1134 ausgesucht sein, daß Bernhard Gelegenheit hatte ihn zu billigen, jedenfalls aber den Namen Claustrum aus der Eigenart des Ortes hergenommen, zu verleihen. Dann hätten die Mönche in Winterbach gleich bei ihrem Einzug März 1134 ihre Beschwerden, die zur Verlegung des Klosters führten, bei Bernhard und Albero vorbringen müssen, ohne erst die Erfahrung gemacht zu haben, auf welche die Beschwerden sich stützen mußten. Der Zwischenraum zwischen März 1134 und Januar 1135 genügt also nicht, um die Bezeichnung abbas Claustrensis für Ranulfus grundzulegen. Zudem ist in der *vita Bernardi* für das Jahr 1134 keine Reise Bernhards außerhalb Frankreichs berichtet. Es erscheint deshalb auch zweifelhaft, daß die Besiedlung des Altenhofes in der Absicht geschah, dort eine dauernde — zweite — Niederlassung zu gründen. Das hätte schon aus den eben dargelegten Gründen ebenfalls nicht vor 1135 geschehen können. Diese Überlegungen zusammengefaßt ergeben folgenden Gang der Ereignisse. Ausgangspunkt bleibt die von Heesius glaubhaft gemachte Gründung Winterbachs VII. id. mart. 1133, die Jahresangabe *more Treverensi* gleich Zisterzienserrechnung; also 9. März 1134 Einzug der Mönche in Winterbach. Dann ist die Ankunft der Mönche in Trier im August 1133 anzusetzen. Wäre die Ankunft der Mönche in Trier nach der *vita Davidis* im August 1134 erfolgt, dann hätte der Einzug in Winterbach, da der Tag nicht zweifelhaft ist, am 9. März 1135 stattgefunden. Dann wäre im selben Jahre Winterbach bezogen und aufgegeben worden, im gleichen Jahre 1135 Haymenrode als 2. Gründung bezogen und aufgegeben worden, im gleichen Jahre 1135 Claustrum endgültig als dritte Niederlassung begonnen worden. Die Unmöglichkeit dieser Häufung von Gründung und Aufgeben von Niederlassungen im selben Jahre liegt auf der Hand. Die Urkunde, in der Ranulfus als abbas Claustrensis unterzeichnet, ist demnach für den 20. Januar 1136 anzusetzen.

Gegen das Jahr 1131, als Zeit des Eintreffens in Winterbach, spricht trotz des „Bestechenden, das die Rechnung der Bootz'schen Quelle hat“<sup>49</sup>, die Tatsache, daß Albero erst am 6. März 1132 die Bischofsweihe erhielt, in der ersten Hälfte des Monats April mit den Regalien belehnt wurde und Ende April 1132 in seine Residenz Trier einzog.

(Ein zweiter Teil folgt.)

<sup>48</sup> Wilkes, Die Zisterzienserabtei, S. 24, Hauck IV 3. 4, S. 1012. Hontheim, Hist. Dipl. Trev. I, 356, Goerz, MRR I, 1891. Der bei Goerz an dieser Stelle geltend gemachte Zweifel wegen der zwiespältigen Datierung dürfte durch das Folgende zugunsten von 1136 entschieden werden.

<sup>49</sup> Wilkes, ebda. S. 26.

## „Ein wenn auch entferntes Gleichnis der göttlichen Dreieinigkeit“ bei Nikolaus von Kues *Ho*

Wäre es uns gegeben, die Sinnhaftigkeit der Dinge, wie sie im Universum in ihrer Wesensfülle sowie in Raum und Zeit vor uns ausgebreitet liegt, in eins zusammenzufassen und diesen Sinngehalt zugleich von aller Begrenzung und Kontingenz zu lösen, so ständen wir damit unmittelbar vor dem absoluten Sinn der Welt; und dieser ist nicht nur die unbegrenzte Einheit Gottes; denn Gottes Einheit ist Dreieinigkeit. Der Kerngedanke der *coincidentia oppositorum* und der *docta ignorantia*, aber auch die grundlegende Überzeugung und Orientierung cusanischer Weltbetrachtung ist hiermit angedeutet. Gott schuf die Welt, indem er auf sich selber blickte. Gott aber ist Dreieinigkeit. So leuchtet denn in allen Kreaturen die Spur des Dreieinen Gottes wieder. *Trinitatis figuram gestant cuncta creata*. Ein letzter spekulativer, nein, sagen wir nur: der tief religiöse Antrieb Gott suchender Naturbetrachtung spricht sich also aus in dem Verlangen, im Spiegel des Kreatürlichen „das zu schauen, was wir im Glauben hörten“.

In diesem Verlangen steigt Nikolaus v. Kues bis in die tiefsten Schächte der Metaphysik und auf ihre höchsten Gipfel. Aber auch auf seinen Spaziergängen sucht er „Früchte besinnlicher Betrachtung“ für andere zu pflücken; u. z. nicht einmal nur für fromme Christen. Sogar in seiner an den Sultan gerichteten Korankritik<sup>1</sup> bietet er inmitten apologetisch-religionsphilosophischer Gedankengänge eine *manuductio* zur Trinität hin in „einem wenn auch noch so entfernten Gleichnisbild (*aenigma*) der göttlichen Dreieinigkeit“, das uns nebst seinem eigenen, tief ausgedeuteten Symbolgehalt auch die persönliche Erinnerung des Sechzigjährigen einzuschließen scheint an die Zeit, da er in früher Jugend auf der Burg des Grafen von Manderscheid in der Nähe der Maare weilte:

„Ich sah ein großes Wasser inmitten runder Ufer, ohne Zu- und Abfluß andern Wassers, immer von der gleichen Größe; und ringsum fruchtbare Bäume, Saaten, Wiesen. Die Landleute in der Nähe konnten sich nicht genugtun, das Wasser zu loben als das beste, das es gebe. Ich wunderte mich nun, daß dies sich nicht verminderte, — ich sah nämlich kein Bächlein einmünden — und daß es nicht sumpfig wurde, denn es schien zu stehen. Ich trat näher zu und fand bei sorgsamer Untersuchung, daß mittenauf eine Quelle zum Vorschein kam, und zwar aus einer Strömung, die im Innersten (*de centro*) aufzubrechen schien. Ich dachte also: Das ist wohl der Grund, daß sich dies Wasser nie vermindert, obwohl es Bäumen, Saaten und Kräutern ihre Nahrung gibt, denn die lebendige Quelle läßt es nicht abnehmen; und wenn es auch zwischen den Ufern steht, so erneuert es sich doch in einem fort, weil es aus der Quelle und aus der Strömung kommt. Deshalb verdirbt es auch nicht, weil es nicht alt wird, weil es sich beständig aus quellfrischer Fruchtbarkeit erneuert. So sah

<sup>1</sup> *Cribratio Alchoran* = Bekritzelung, kritische Glossierung des Koran. Das Gleichnis steht im 11. Kapitel des II. Buches.

ich denn: dasselbe Wasser war Quelle, Strömung und Stillstand; und zwar gleichmäßig, weil es nicht mehr Quelle als Strömung und Stillstand war. In dem Stillstand sah ich Strömung und Quelle; und doch war die Quelle nicht Strömung oder Stillstand, die Strömung nicht Quelle oder Stillstand, der Stillstand nicht Quelle oder Strömung. Das begriff ich aber erst, als ich geistig die Quelle die Strömung erzeugen sah. Quelle und Strom unterscheiden sich also wie der Erzeuger und das Erzeugte, wie Vater und Sohn. Der Stillstand kann nicht Strömung oder Quelle sein, weil er von diesen hervorgeht. Ich sagte mir also: die Quelle ist die Einheit<sup>2</sup>, die Strömung die Gleichheit, Verbindung ist der Stillstand beider; und ich schloß daraus: verlasse ich das Gleichnis, um mich zum Ewigen zu erheben, so finde ich dieses in wahrer Weise dreieins und eins als dieses sichtbare Wasser; und um so leichter glaubte ich das zuvor über die Geburt und den Hervorgang in der Ewigkeit Gesagte in unbezweifeltem Glauben. Ich sagte mir auch: im Alchoran steht geschrieben, aus dem Wasser rühre alles Leben her. Wenn also dies Wasser schon allen Bäumen, Saaten und Gräsern ringsum Vegetation gibt, ohne sich zu vermindern, wieviel mehr schenkt dessen Schöpfer allen Kreaturen alles ohne Selbstverminderung? Ich übertrage: Das Wasser, in dem ich Quelle, Strömung und Stillstand schaute, stellt die absolute Wesenheit dar, aus der alle Dinge ihr Sein empfangen, die, welche sind, die, welche sind und leben, und die, welche sind, leben und erkennen<sup>3</sup>.

*Dr. Rudolf Haubst, Nonnenwerth.*

---

<sup>2</sup> Unitas, Aequalitas, Conexio sind die von der cusanischen Trinitätsspekulation bevorzugten, von Augustinus (De doctr. christ. I, 5) herrührenden Namen der göttlichen Personen.

<sup>3</sup> Die Vorgeschichte des hier von Cusanus herangezogenen Ternars: Quelle, Fluß und Stillstand (fons, fluvius, stagnum) weist auf Augustinus (De fide et Symbolo IX, 17), Rufinus (Commentarium in Symb. Apostolorum n. 4) und besonders auf Anselm von Canterbury (De proc. Sp. S. c. 11) oder auch auf Wilh. v. Auvergne (Magisterium divinale c. 27) zurück. Die Fortentwicklung des Bildes durch Nikolaus von Kues gegenüber Anselm liegt, von der erlebnishaften Erzählungsform abgesehen, darin, daß bei ihm die drei genannten Momente nicht nur in der Einheit desselben Wassers und als ein Nacheinander, sondern auch gleichzeitig und in dem Bild desselben Sees zu denken sind.

## **Die Reihenfolge der Sakramente beim Versehgang**

Eine der auffälligsten Änderungen, die die neue Collectio Rituum ad instar Appendicis Ritualis Romani pro omnibus Germaniae dioecesisibus a Sancta Sede approbata<sup>1</sup> mit sich bringt, ist die für den eigentlichen Voll-Versehgang (mit Beichte, Wegzehrung, Krankenölung und Sterbeablaß) vorgesehene Neuregelung, die dem viaticum statt seines bisherigen Platzes zwischen den beiden anderen Sakramenten den dritten Platz (nach der heiligen Ölung und vor der Benedictio apostolica) anweist. Der Ritus continuus infirmum muniendi sacramentis extremis (50–63), der dankenswerterweise (im Gegensatz zum bisherigen Manuale

---

<sup>1</sup> Das Approbationsdekret ist am 21. III. 1950 unterzeichnet. Eine ausführliche Besprechung und Würdigung folgt in der nächsten Nummer.



Rituum) für den Fall des Voll-Versehgangs sämtliche Texte noch einmal zusammenstellt, zeigt klar die neue Reihenfolge: Beichte, Krankenölung, Wegzehrung, Sterbeablaß (wobei dann übrigens auch der langgehegte Wunsch erfüllt wird, daß in diesem Falle der Aneinanderreihung sämtlicher Riten des Versehgangs in Zukunft nur noch einmal Confiteor zu sprechen ist, und zwar vor der heiligen Ölung).

Die ungewohnte neue Reihenfolge wird dem Uneingeweihten zunächst befremdlich, ja vielleicht ehrfurchtslos gegenüber einer doch offenbar „unvor-denkllichen“ ehrwürdigen Gewohnheit erscheinen. Da ist es wichtig zu wissen, daß es sich in Wirklichkeit um die Wiederherstellung einer noch ehrwürdigeren, nämlich der ursprünglichen, weit glücklicheren Ordnung handelt.

Durch eine Spezialuntersuchung des bekannten, unlängst verstorbenen Jesuiten Peter Browe<sup>2</sup> wissen wir, daß in fast sämtlichen Zeugnissen, die vor dem Jahre 1100 liegen, der Versehgang nicht mit der unctio, sondern mit dem viaticum schließt. Aus Browes vielen Belegen sei nur einer der ansprechendsten zitiert. In der Lebensbeschreibung des Bischofs Heinrich von Lübeck († 1182) heißt es bei der Schilderung seines Lebensendes: „Sic confortatus in Domino, convocatis fratribus dicebat se iam resolvi; et accipiens s. olei unctionem manus ipse porrigebat, pedes extendebat, cum psallentibus psallebat sump-toque viatico dominici corporis dixit: O rex glorie, veni cum pace!<sup>3</sup>“

Wenn sich nach 1100 in ständig steigendem Maße<sup>4</sup> eine neue — d. h. unsere bisherige — Ordnung in der Reihenfolge der Sakramente beim Versehgang durchsetzt, so scheint unter vielen Gründen einer entscheidend gewesen zu sein. Es gab im MA eine weitverbreitete Auffassung, nach der ein Büsser erst durch Beichte und Kommunion wieder in die communio der Gläubigen aufgenommen sein müsse, ehe er die unctio empfangen könne<sup>5</sup>. Nun wollten viele m. a. Fromme im Stande des Büssers, wenn sie schon nicht in ihm gelebt, wenigstens sterben. So ließen sie sich in letzter Stunde in ein Kloster bringen, legten das Bußgewand des Mönches an, um in ihm — nach Bußsakrament und viaticum — das Sakrament der Ölung zu empfangen und als Glied der Ordensgemeinschaft, all ihrer Gnaden und Gebete teilhaftig, zu sterben<sup>6</sup>. Es ist verständlich, daß

<sup>2</sup> Peter Browe SJ, Die Letzte Ölung in der abendländischen Kirche des Mittelalters: Zeitschr. f. Kath. Theol. 55 (1931), 515—561; der 6. und letzte Abschnitt ist überschrieben: „In welcher Reihenfolge wurden die Sterbesakramente gesendet?“ (550—561).

<sup>3</sup> Vgl. Browe 551 Anm. 8.

<sup>4</sup> Um 1500 hatte sich die neue Reihenfolge — von Frankreich abgesehen — ziemlich allgemein durchgesetzt, so daß der Catechismus Tridentinus irrigerweise von einer „immerwährenden Gewohnheit der katholischen Kirche“ spricht. (Browe 556). Es ist interessant, daß auch Shakespeare, der kurz vor Erscheinen des Trienter Katechismus geboren und bekanntlich zumindest mit katholischem Brauchtum auffällig vertraut ist (vgl. J. Scherer, Shakespeares Christentum: Stimmen der Zeit 140 (1947), 98—117, die neue Reihenfolge als selbstverständlich vorauszusetzen scheint. Der Geist von Hamlets Vater beklagt sich, daß er habe hinscheiden müssen: „unhouseled . . . unaneled“. („house!“ ist ein altgermanisches, m. W. heute noch im Isländischen gebräuchliches Wort für die Eucharistie, das als wichtiger Beleg für die Übersetzungsbemühungen der Germanenmission eine eigene Untersuchung verdiente).

<sup>5</sup> Vgl. Browe 553.

<sup>6</sup> Vgl. Browe 560.

man diesen Schritt, der bei etwaiger Genesung rechtsverbindlich geblieben und zum lebenslänglichen Verbleiben im Kloster verpflichtet hätte, und damit den Empfang des Sakramentes der Krankenölung soweit wie irgendmöglich hinaus-schob. Ja, selbst in Kreisen, in denen diese Sitte des Im-Kloster-Sterbenwollens nicht oder nicht mehr bekannt war, ist die Tendenz der Hinausschiebung dennoch wirksam geworden (und irgendwie bis heute geblieben), nicht zuletzt, weil man sich durch das ganze MA — offenbar in unbewußter Erinnerung an den geschilderten Brauch — voll abergläubischen Schauderns erzählte, wer nach Empfang der „letzten“ Ölung genesen, dürfe sein Leben lang die Ehe nicht mehr gebrauchen und kein Fleisch mehr essen<sup>7</sup>, ja aus einer merkwürdig verwirrten Weihe-Vorstellung<sup>8</sup> fügte man vielfach hinzu, er dürfe auch mit den gesalbten Füßen den Boden nicht mehr betreten. Hier zeichnet sich deutlich die verhängnisvolle (bis heute nicht überwundene) m. a. Umdeutung des Sakramentes der Kranken zu einem Sakramente der Sterbenden ab<sup>9</sup>; sie war natürlich wie nichts anderes dazu angetan, jene sekundäre Reihenfolge der Sakramente beim Versehgang zu festigen und zu verabsolutieren, die der „Letzten Ölung“<sup>10</sup> den letzten Platz anwies.

Bezeichnenderweise handelt es sich bei der Reihenfolge Buße, Viaticum, unctio nach Ausweis der von Browe zusammengetragenen Zeugnisse<sup>11</sup> zunächst mehr um einen Laienbrauch, dem gegenüber sich in Klöstern und Kapiteln noch lange die alte Reihenfolge erhält. In einem Klostrrituale von St. Blasien hat eine Hand des 15. oder 16. Jahrhunderts an den Rand geschrieben: „Wenn dem Kranken beide Sakramente zugleich gespendet werden, soll zuerst die letzte Ölung und dann erst der Leib Christi gegeben werden“<sup>12</sup>. Ja, die Zisterzienser und Dominikaner hatten den alten Brauch nie aufgegeben<sup>13</sup>.

Es handelt sich also bei unserer, zunächst vielleicht befremdlichen Änderung in Wirklichkeit um einen historisch sehr wohl begründeten und durchaus zu begrüßenden Eingriff. Eine alte Ordnung wurde wieder hergestellt, die nur durch sehr zeitbedingte Entwicklungen verdrängt worden war und die ohne Frage dem Organismus der Sakramente weit besser entspricht. Es ist in der Tat weit angemessener, daß die beiden, in vielem so verwandten Sakramente der Buße und der Krankenölung nun wieder nebeneinander stehen, und daß der Versehgang über diese beiden Stufen der Reinigung, zum lichten Gipfel der eucharistischen Einigung aufsteigt. Es ist geradezu als ein beglückendes Geschenk des neuen Rituale anzusehen, daß das Christenleben nun wieder mit dem lichten Akzent einer letzten irdischen Begegnung mit dem Herrn schließen darf, der selber unser viaticum sein will, custodiens nos ab hoste maligno perducens ad vitam aeternam.

Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier

<sup>7</sup> Vgl. das charakteristische Zitat aus Berthold von Regensburg bei Browe 558.

<sup>8</sup> Vgl. Browe 559.

<sup>9</sup> Vgl. hierzu den instruktiven Aufsatz von B. Botte, *L'onction des malades* in dem ganz der Krankenliturgie gewidmeten Heft *La Maison Dieu* 15 (1948), 91—107; bes. 99.

<sup>10</sup> Vgl. Browe 557 Anm. 4; Botte 98.

<sup>11</sup> Vgl. Browe 554, 560.

<sup>12</sup> Vgl. Browe 555.

<sup>13</sup> Die letzte Bestätigung für den Zisterzienserorden erfolgte durch die Ritenkongregation am 8. März 1879; vgl. Browe 561.

## Priester in Verlassenheit

Aus dem an Priesterberufen überreichen Irland haben sich nicht wenige Seelsorger nach Frankreich gemeldet. In einem Brief an einen seiner Mitbrüder in der irischen Heimat schildert Stenhen J. Roche die seelsorglichen Verhältnisse in Frankreich. Wir bringen einen kurzen Auszug dieses auch für Deutschland lehrreichen Berichtes, der im vollen Wortlaut im Salzburger Klerus-Blatt (1950, Nr. 24) erschienen ist.

Jos. Höffner

*Mein lieber Cormac!*

Du hast mich im letzten Jahr mehrmals um meinen Rat gefragt, ob Du zur Seelsorgsarbeit hierherkommen sollst. Ich will versuchen, Dir eine kleine Skizze des priesterlichen Lebens hier zu geben, und überlasse es Dir, Dich zu entscheiden. Wenn Du ein wenig vom Geist des Pfarrers von Ars hast — und den Wagemut eines Robinson Crusoe, so komm! Wenn nicht, so bleibe, wo Du bist! Denn manche sind voll Begeisterung gekommen, die Hände noch frisch gesalbt mit heiligem Öl, — und sind wieder fortgegangen, gebrochen an Leib und Seele, und, was noch schlimmer ist, vollkommen enttäuscht für den Rest ihres Lebens.

Kardinal Suhard von Paris erklärte: „Von den fünf Millionen meiner Diözese sind fast vier Millionen vollständig ohne Bindung an die Kirche.“ Und Henry Bordeaux sagt in seinem Buch „La grande misère du clergé en France“, daß von 40 Millionen in Frankreich höchstens fünf mehr oder weniger praktizieren.

### Konfessionslose Schule

Du wirst fragen, wie der Abstieg einsetzte. Die Antwort heißt: „Konfessionslose Schule!“ In Frankreich gibt es zwei Arten von Schulen: die Staats-Schulen und die sog. freien Schulen (*écoles libres*). Letztere werden von der Kirche durch die Beiträge der Gläubigen unterhalten. Die Lehrer sind schlecht besoldet, weil die Kirche nicht über ausreichende Mittel verfügt. Dann gibt es die konfessionslose Schule, die vom Staate unterhalten wird, woselbst kein einziger religiöser Gegenstand, weder ein Kreuz noch eine Statue, aufgestellt werden darf, wo der Name Gottes und die Geschichte unseres Erlösers nie erwähnt werden dürfen, wo die Lehrer in 99 von 100 Fällen ganz und gar antiklerikal sind. Dem Pfarrer der zuständigen Pfarrei ist es verboten, diese Schule zu betreten. Es bleibt ihm nur übrig, die katholischen Kinder zweimal in der Woche in der Kirche oder in einem Privathause zu versammeln, um ihnen wenigstens einen Begriff vom übernatürlichen Leben beizubringen. Dazu kommt, daß der bedauernswerte Pfarrer meistens vier, fünf, sechs oder gar sieben Pfarreien zu betreuen hat.

### Priestermangel

Hier die nackten Tatsachen: Jedes Jahr sterben 400 Priester, für die kein Ersatz da ist. Eine Diözese im Osten Frankreichs, die im Jahre 1870 noch 496 Priester zählte, hatte 1921 nur mehr 304; im Jahre 1939 waren es nur 202, und 1946 war die Zahl sogar auf 178 gesunken. Eine andere Diözese, im Norden von Paris, die im Jahre 1900 noch 530 Priester zählte, hat heute nur mehr 383.

Zehn von ihnen sind über 80 Jahre alt, fünfzig von ihnen über 70, während 67 sich in den Sechzigerjahren befinden; kaum mehr als die Hälfte ist unter 50, und wie wenige Junge mögen darunter sein? Die Berufungen zum Priesterstand können in keiner Weise den Ausfall durch die Todesfälle ausgleichen. Besonders im Süden Frankreichs sind die Verhältnisse katastrophal. Das bisherige Pfarrsystem ist völlig zusammengebrochen, und es wäre zwecklos, etwas anderes vorzutauschen. Ich weiß einen Fall in der Diözese Lourdes, wo ein Pfarrer 13 Pfarreien hat.

### Materialismus

Lieber Cormac, Du denkst vielleicht, daß ich alles in zu schwarzen Farben schildere. Nun denn, so höre, was französische Priester selber von ihrer Seelsorgearbeit berichten! Hier ein Bericht aus Mittelfrankreich: „Unsere ländliche Gegend mit ungefähr 6000 Bewohnern ist sehr arm und dank entsprechender Propaganda sehr marxistisch und sehr antiklerikal. In den Augen der Leute sind wir bloß Unnütze, die von der Ausbeutung der Abergläubischen leben. Ihrer Ansicht nach verteidigen wir mit der Religion nur unser letztes Privileg, nämlich das Vorrecht, zu leben, ohne zu arbeiten. Im günstigsten Falle sind wir für sie einfach Kultusbeamte. Wir werden dafür bezahlt, daß wir Zeremonien vollziehen, und zwar gut bezahlt in Anbetracht des geringen Zeitaufwandes, der dafür nötig ist. Sollten wir infolgedessen alle Stolgebühren abschaffen? Unter den herrschenden Verhältnissen erscheint uns der Brauch der Stolgebühren in der Tat ein Skandal. Die einzige finanzielle Unterstützung, die wir in hergebrachter Weise annehmen dürfen, kann eigentlich nur von seiten jener Christen kommen, die sich voll bewußt sind, was für einen Dienst wir ihnen leisten. Sie sollte ein absolut freier Akt der Hochherzigkeit sein, von dem Wunsche eingegeben, es dem Priester zu ermöglichen, sich voll und ganz dem Dienst der Pfarrgemeinde zu widmen. Solange die finanzielle Beihilfe nicht in so hochherziger Weise geleistet wird, ist es viel besser für uns, wenn wir uns selbst erhalten. Vielleicht werden wir genötigt sein, irgendwelche manuelle Arbeit zu verrichten. Dann werden wir eben Apostel sein bei und durch unsere Arbeit. Wenn unser Arbeitstag zu Ende geht, werden wir das Evangelium predigen, und unser Wort wird dann eine viel tiefere Bedeutung haben in den Augen unserer ungläubigen Bauern.“

Ein junger Pfarrer stellte mir seinen Hund vor und sagte lächelnd: „Er ist mein bestes Pfarrkind; denn er hat mir in drei Monaten zwanzig Kaninchen gebracht.“

Der Pfarrer von Ars sagte einmal: „Laßt eine Pfarrei zwanzig Jahre lang ohne Priester, und die Leute werden das Vieh anbeten!“ Dieser heilige Priester hat vor hundert Jahren Frankreich erneuert. Es liegt durchaus nicht außerhalb der Grenzen der Möglichkeit, daß ein anderer zur gegebenen Zeit aufsteht, um das Werk des heiligen Pfarrers wieder in Angriff zu nehmen.

Dein ist die Wahl, lieber Cormac. Ich erinnere mich der Antwort eines alten Pfarrers an einen Theologiestudenten, der hinsichtlich seiner Berufung schwankte: „Du wirst die ganze Kraft Deines Herzens, die in Dir ist, aufbieten müssen; Du wirst ein einsames Leben führen und eines einsamen Todes sterben, vom Glanze Deiner priesterlichen Kleidung umgeben, — und das ist alles!“

*Dein Stenhein J. Roche, Aveyron.*



## KIRCHENRECHT

Hagen, August, Prinzipien des katholischen Kirchenrechts. Verlag Ferd. Schöningh Würzburg 1948, 399 S., DM 10,80.

In den „Prinzipien des katholischen Kirchenrechts“ legt der ehemalige Ordinarius für kath. Kirchenrecht an der Universität Würzburg und derzeitige Generalvikar der Diözese Rottenburg ein Werk vor, das als Summula des geltenden Kirchenrechts angesprochen werden kann. Was der Schrift ihren besonderen Reiz und Wert verleiht, ist die Sicht, unter der das geltende Recht betrachtet und gewertet wurde, es ist die Art und Weise, wie dieser Quer- und Längsschnitt, Aufriß und Aufbau des geltenden Rechtes ausgeführt worden ist. Die Überschriften der einzelnen Abschnitte oder Kapitel weisen darauf hin, welche Problemstellungen und Zielsetzungen dem Verfasser bei seiner Arbeit vor Augen standen. Die einzelnen Abschnitte lauten: Der rechtliche Begriff der Kirche, Recht und Gesetz, der konservative Charakter des Kirchenrechts, Autorität und Freiheit, Klerus und Laien, Primat und Episkopat, Zentralisation und Dezentralisation, Glaube und Recht, Hingabe an Gott (Treue), Kirchenrecht und Seelsorge, Kirchenrecht und soziales Leben, Kirchenrecht und Gerechtigkeit, Kirchenrecht und Rechtssicherheit, Kirchenrecht und Wahrheit, Kirchenrecht und Ehre, Schuld und Sühne.

Es ist dem Verfasser zu bestätigen, daß er seine Aufgabe meisterlich gelöst hat. Alle törichten Anfeindungen gegen „Rechtskirche“, „verrethete“ Kirche, ja gegen das Recht in der Kirche überhaupt, brechen für jeden Leser, der guten Willens ist, bei der Lektüre dieses Werkes in sich zusammen. Eine vornehmere, positivere, weil geradezu unbeabsichtigte, Apologie des Kirchenrechts in deutscher Sprache gibt es nicht. Wenn der Leser etwas vermißt, so ist es

dies: Aus der Feder dieses Verfassers ein Kapitel über die Mängel des geltenden Kirchenrechts und Hinweise zur Verbesserung und Ergänzung zu besitzen.

Ein ausgedehntes Sachregister erleichtert die Benutzung des Werkes.

An Kritik ist wenig vorzubringen: Ob im ersten Abschnitt (S. 8 ff.) der Unterschied zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft so gesichert ist, daß er im Kirchenrecht verwandt werden kann? — Die Bedeutung der persona moralis wird man der Universalkirche noch in einer höheren Weise zuerkennen müssen. Die Kirche besitzt eine ontisch-übernatürliche Grundlage ihrer juristischen Personalität, insofern das Sozialgebilde „Kirche“ vom Hl. Geiste beseelt ist. Die Kirche darf nicht nur als eine von Christus gegründete, auf besondere Ziele hinggerichtete Gesellschaft begriffen werden. Sie ist dies gewiß, aber sie ist zugleich als corpus sociale vom Hl. Geiste belebt. Dies letztere hebt sie über eine rein natürliche Personalität hinaus. Diesen Aspekt haben wir vermißt. — Ob die Betrachtung der Kirche als Stiftung und Anstalt nach der vorhergehenden Ausführung über weltliche Anstalten und Stiftungen als zweckgebundene Vermögensmassen glücklich ist?

Ungenauere, richtig oder auch falsch zu verstehende Fassungen finden sich auf folgenden Seiten: S. 91 f. „... auch die vollkommene Reue hat ohne Benutzung des Bußgerichtes sündentilgende Kraft“, S. 102: Die Laien „bleiben durch die Taufe unwiderruflich der Kirche einverleibt...“, Seite 106: „Es steht die Aufnahme in den geistlichen Stand jedem offen... kein Geeigneter darf zurückgewiesen werden“, Seite 164: „Nach dem gültigen Empfang der Taufe ist man, ob man will oder nicht für immer Mitglied der Kirche mit allen Rechten und Pflichten“, S. 167: „Das Lehramt hat zuerst eine religiöse und dogmatische Aufgabe und daher mit dem Recht nichts zu tun“,

S. 197: „Verfügungen und Verträge, welche gegen das göttliche Recht verstoßen, erklärt die Kirche für nichtig. Das ist eine reine Konstatierung, nicht etwa eine nachträgliche Vernichtung. Einige Beispiele: Verfügungen über die Verbrennung des Leichnams...“.

Dr. Schauf

Wenner, Joseph, Kirchliche Eheprozeßordnung. 2. verm. Auflage, Paderborn, Verlag Ferd. Schöningh, 1950 288 S., kart. DM 5,20, gebund. DM 6,80.

Das von dem Professor des Kirchenrechts in Paderborn in vermehrter Auflage herausgegebene Werk enthält den lateinischen Text der Instruktion für die Führung der Ehenichtigkeitsprozesse an den Diözesangerichten, die Regeln für die Dispensverfahren bei Nichtvollzug der Ehe sowie weitere einschlägige Anweisungen, Erlasse und Entscheidungen, u. a. auch Anweisungen über das Verfahren zur Ermittlung des Todes von Verschollenen und die Anweisung der Sakramentenkongregation vom 29. 6. 1941 über die pfarramtlichen Nachforschungen bei der Aufgebotsverhandlung, auf welcher die Verordnung des Bischöfl. Generalvikariats Trier über die Brautexamensniederschrift (KAA 1949 Nr. 288. 311; 1950 Nr. 26) beruht. Da wegen der großen Zahl der Ehescheidungen nach dem Kriege auch die Zahl der kirchlichen Eheverfahren stark ansteigt, wird auch mancher Seelsorger zu diesem Werke greifen, um sich über die Vorschriften der Kirche zu unterrichten. Das Werk enthält im Anhang auch die Neuordnung des Eherechtes der Ostkirche vom 22. 2. 1949, dessen \*Abweichungen vom lateinischen Eherecht bei der Eheschließung der in Deutschland wohnenden Mitglieder der Ostkirche zu beachten sind. Ein ausführliches Sachregister erleichtert den Gebrauch des Buches.

A. Heintz

Portmann, Heinrich, Das unauflösliche Band. Ein Wort an Seelsorger und Juristen, Mediziner und Erzieher. Verlag Aschendorff, Münster/Westfalen, 1950, 125 Seiten, kart. DM 3,80, geb. DM 4,80. Der Verfasser hellet die Hintergründe der modernen Ehezerüttung auf und nennt die skrupellosen Methoden

nicht weniger „Scheidungsanwälte“ sowie die „Knochenerweichung“ gewisser „ehescheidungsfreudiger Richter“ mutig beim Namen. Das lebensnahe und aufrüttelnde Buch bleibt nicht bei der Kritik stehen, sondern bringt wertvolle, seelsorglich brauchbare Vorschläge zur Ehehilfe.

J. Höffner

Lehmann, Heinrich, Deutsches Familienrecht, zweite verm. und verbesserte Aufl., Berlin 1948, Walter de Gruyter u. Co., 311 Seit.

Als vierter Band der „Lehrbücher und Grundrisse der Rechtswissenschaft“ liegt nunmehr in zweiter Auflage das ausgezeichnete „Deutsche Familienrecht“ des verdienten Kölner Ordinarius Heinrich Lehmann vor. Im Vorwort zur zweiten Auflage heißt es: „Eine Neuauflage des Familienrechts unter der Herrschaft des Nazismus herauszubringen, widerstrebt mir, obwohl ich mehrfach dazu aufgefordert wurde. Ich hätte die Grundhaltung meines Buches aufgeben müssen... Die Neuauflage hat die inzwischen erlassenen neuen Gesetze, namentlich das neue Ehegesetz von 1946, eingehend berücksichtigt und überall die Rechtsprechung, soweit sie verwertbar war, nachgetragen.“

Der erste Abschnitt behandelt das Eherecht mit Verlöbnis, Eingehung der Ehe, Rechtswirkungen der Ehe, vermögensrechtlichen Wirkungen der Ehe und Aufhebung der Ehe. Der zweite Abschnitt ist dem Kindschafts- und Verwandtschaftsrecht gewidmet. Hier ist von den Rechten des ehelichen Kindes, des dem ehelichen Kinde gleichgestellten Kindes und von den Rechten der unehelichen Nachkommenschaft die Rede. Den Seelsorger werden insbesondere die Ausführungen über die elterliche, väterliche und mütterliche Gewalt interessieren. Im dritten Abschnitt werden die Vormundschaft über Minderjährige, Volljährige und die Pflegschaft besprochen.

Das Werk verdient uneingeschränkte Anerkennung und wird gerade auch dem in der Praxis stehenden Seelsorger wertvolle Hinweise und Hilfe geben können.

Dr. Schauf

Koch, Dr. jur. Walter, Die klerikalen Standesprivilegien nach Kirchen- und Staatsrecht, unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse in der Schweiz. Canisiuswerk, Freiburg (Schweiz) 1949, 274 Seiten.

Der Verfasser stellte sich die Aufgabe, die vielfach umstrittenen klerikalen Standesprivilegien darzustellen, und zwar deren Sinn, deren Geschichte und Geltung. Der Aufbau des Werkes ist folgender: nach der Einleitung „von den Privilegien des Klerikalstandes im allgemeinen“, wird im ersten Teil die Rechtsgeschichte dieser Privilegien behandelt, und zwar sehr eingehend (S. 14—22b). K. teilt die Rechtsgeschichte in vier Perioden ein; die erste berücksichtigt die römische und fränkische Zeit; die zweite behandelt das Hochmittelalter; über die klerikalen Standesprivilegien, wie sie seit dem Aufkommen des Staatskirchentums, speziell zur Zeit der Reformation und Gegenreformation gehandhabt wurden, berichtet das dritte Kapitel; das folgende belehrt über die Zeit seit der Aufklärung und Französischen Revolution bis zum Kodex. Jedem der vier Kapitel schickt der Verfasser eine Abhandlung über das Verhältnis von Kirche und Staat voraus; die Privilegien, welche behandelt werden, sind: *privilegium fori*, *immunitatis*, *canonis*, *competentiae*. K. hat sehr viel Material zusammengetragen und gut verarbeitet; sehr lehrreich ist der Hinweis auf die Verhältnisse in den einzelnen Kantonen und auf die Verletzung der Privilegien im Laufe der Jahrhunderte, sodann das Bemühen der Kirche, trotz allen Widerstandes der staatlichen Behörden sie aufrecht zu halten oder wenigstens den Zeitverhältnissen entsprechend zu modifizieren. Interessant ist „der Pfaffenbrief“, den die sechs Orte Zürich, Luzern, Zug, Uri, Schwyz, Unterwalden am 7. Oktober 1370 siegelten; er spielte bis zur Neuzeit eine Rolle. Seite 95 erwähnt K.: „das Wort ‚Pfaff‘ war ursprünglich im Mittelalter kein Einzelbegriff, sondern die von allen Geistlichen benützte Beifügung zur Unterschrift ihrer Briefe und Aktenstücke. P. F. A. F. hieß nichts anderes als: Pastor fide-

lis animarum fidelium — Getreuer Hirt gläubiger Seelen. Bereits im 14. Jahrhundert aber war diese Abkürzung zu einem bestehenden Begriffe geworden und war gleichbedeutend wie „Geistlicher“. Interessant ist auch der Abschnitt über die körperliche Züchtigung der Kleriker und die harten Bußen wegen Verletzung des *privilegium canonis*. Endlich läßt der Verfasser uns einen Blick tun in das sittliche Leben des Klerus, das gewiß nicht geeignet war, eine Hochschätzung der klerikalen Standesprivilegien in der Laienwelt zu schaffen. Es dürfte nicht zuviel gesagt sein, wenn ein Grund der sogenannten Reformation in der Schweiz in den Standesprivilegien des Klerus zu suchen ist.

Der zweite Teil behandelt eingehend das geltende Recht, vor allem in den einzelnen Kantonen. In diesem Teile werden auch die verschiedenen Konkordate berücksichtigt, z. B. über Wehrpflicht der Geistlichen. Sodann wird Stellung genommen zu den bestehenden Kontroversen.

Das Werk kann nur bestens empfohlen werden. P. G. Oesterle OSB.

#### BÜCHER ZUM KIRCHENJAHR

1. Reetz, Benedikt, Abt OSB, Ostern der königliche Tag. 2. verb. Aufl. Wien 1947, 203 S. Verlag Herder.
2. Scherer, Bernhard, Das Ostergeheimnis im Licht des Kirchengebets. Regensburg 1947, 116 Seit. Verlag Josef Habel.
3. Stöcker, Hans, Die hehre Feier der Fasten. Gedanken aus der Liturgie der vorösterlichen Zeit. 2. Aufl. Mainz o. J. (1949), 88 Seiten. Matthias-Grünwald-Verlag.
4. Lüke, Emmy Frau Gertruds heiliges Jahr. Wie eine Mutter mit ihren Kindern durch das Kirchenjahr schreitet. Münster 1948, 141 S. Verlag Regensburg.
5. Weg durch das Gottesjahr. Geistliche Lieder und Gedichte, ausgewählt von Anne Kohlstadt u. Doris Lenartz. Bonn o. J. (1948), 96 Seit. Ferd.-Dümmlers-Verlag.
6. Przywara, Erich, Nuptiae Agni. Liturgie des Kirchenjahres. Nürnberg 1948, 340 S. Glock und Lutz-Verlag.

1. Auch wer des Verfassers betont herausgestellte Mysterienthese über das Kirchenjahr nicht bejaht, wird mit Gewinn die sympathisch schlichten Betrachtungsgedanken lesen, die der bekannte Benediktinerabt im vorliegenden Bändchen an die Missale-Texte des Osterfestes und seiner Oktav (für Ostern selbst sind auch die Breviertexte mitberücksichtigt) anknüpft. Mit ihrem eher volkhaften als mystagogischen Ton werden sie auch dem Ohr eines schlichteren Lesers eingehen und so zu ihrem Teil an der höchst vordringlichen Wiederbelebung der einst so beneidenswert selbstverständlichen Osterfrömmigkeit der Gläubigen mitwirken. Entscheidend wird dieser Wiederbelebung allerdings erst durch die — hoffentlich bald von Rom gewährte — Rückverlegung der Osternacht-liturgie an ihren eigentlichen Ort gedeutet sein: ein Anliegen, dessen Bedeutung auch der Verf. (50f.) gebührend unterstreicht. — Nicht beizustimmen vermag ich seiner Stellungnahme zur Magdalenenfrage (146); m. E. hilft hier nichts, als daß die Liturgie auf die Dauer (also zunächst etwa in einem reformierten Brevier) ihren unhaltbar gewordenen Standpunkt aufgibt.

2. Die von einem schönen Seel-sorgsernst getragenen Betrachtungsgedanken Sch's zu einer Reihe vor- und nachösterlicher Orationen des Meßbuches stehen stark im Zeichen der Befürchtung einer „unchristlichen Verharmlosung und Verwässerung (der Feier des Leidens und Sterbens Christi) durch eine falsch verstandene und falsch ausgewertete Verquickung mit dem Auferstehungs-geheimnis.“ (55) Man wird die hier angedeutete Gefahr gewiß nicht leicht nehmen dürfen, muß aber deshalb noch nicht der vom Verfasser gebotenen düsteren, passionsspielartigen Interpretation der liturgischen Passionsbegehung zustimmen (vgl. etwa das Bild von dem mit dumpfem Grollen heranziehenden und endlich mit ganzer Wucht sich entladenden Gewitter: 27). Ein Satz wie der, in der Karwoche sei das Osterlicht „wie endgültig erstorben“ (32), ist sicher falsch, allein schon deshalb, weil über der Eucharistiefeyer als solcher (die

nur am Karfreitag unterlassen wird) für die Alten (und für uns!) Osterlicht liegt. Schließlich ist es trotz entsprechender Entschuldigung (114f.) nicht tragbar, daß Betrachtungsgedanken zur Liturgie der Osterzeit, die Pfingstfeier, in der alle Linien liturgischer Osterfrömmigkeit zusammenlaufen, ausklammern.

3. Was St. vorlegt, sind liturgische Homilien für die Sonntage von Septuagesima bis Palmsonntag und für Gründonnerstag, Karfreitag und Kar-samstag, offenbar doch (trotz der Bemerkung S. 8) für einen gebildeteren Hörer- und Leserkreis gedacht und zugeschnitten. In edler Sprache gehalten, verraten sie gute Einföhrung in die liturgische Gedankenwelt. — Die Formulierung, daß der Christ faste, weil er sich unterfange und unterfangen dürfe, „an den Grundlagen seiner irdischen Existenz zu rütteln“ (24), scheint zum mindesten mißdeutbar.

4. So wichtig das Anliegen der Verf. ist, ein Hilfsmittel zur Kirchen-jahr-Erziehung für die Hand der unerfahrenen jungen Mutter zu schaffen, soviel Anregendes und Brauchbares sie im einzelnen bietet, so vermag man doch des Ganzen nicht recht froh zu werden. Die Rahmen-erzählung von der mit ihren drei Kindern in die pommersche Diaspora evakuierten Frau Gertrud (mit ihrem merkwürdig abrupten und unbefriedigenden Schluß) verrät auf Schritt und Tritt, daß ihre Einzelzüge ad hoc erfunden sind; die in sie eingebauten Beispiele mütterlichen Religionsunterrichts haben auf weite Strecken etwas Gesprenzt-Unwirkliches an sich. Daß die Verfasserin glaubte, um ihrer Rahmenerzählung willen „die familienhaft-ungezwungene Form mütterlicher Art“ (Vorwort) verlassen zu müssen, macht den entscheidenden Mangel ihres Büchleins aus; es kann die für eine solche Handreichung entscheidende Legitimierung nicht aufweisen, daß es mit beiden Füßen in der sehr schlichten häuslichen Wirklichkeit einer Durchschnittsfamilie darinsteht.

Die Scheitelsalbung nach der Taufe ist fälschlich als Salbung der Stirn (71) bezeichnet. Auf Grund welchen Privilegs wohl das pommersche Dia-



sporastädtchen sich bereits der ersehnten Rückverlegung der Osternachtliturgie vom Karsamstag auf den Ostermorgen erfreuen darf, wobei im Eifer sogar die Vesper mitverlegt worden ist (92—94)?

5. Eine gute Auswahl besinnlichen deutschen Lied- und Gedichtgutes aus allen Jahrhunderten, als stille Begleitmelodie zur Wanderung durch das Kirchenjahr behutsam und liebevoll zusammengestellt und durch gut gezeichnete Spruchseiten mit entsprechenden Symbolen nach den liturgischen Zeiten aufgeteilt. Wohlthuend berührt es, daß die sympathischsten Stimmen aus beiden Konfessionen — darunter manches weniger Bekannte — zu Wort kommen. Leider sind in dem mir vorliegenden Exemplar die Seiten 66, 67, 70, 71, 74, 75, 78 und 79 — wohl durch ein technisches Versehen — nicht bedruckt.

6. Die von dem bekannten Jesuiten-theologen schon 1934 geschaffene Übersetzung ausgewählter liturgischer Texte aus dem Kirchenjahr (Missale und Brevier), die der Verlag hier in vornehmer Ausstattung vorlegt, läßt aufhören, ist sie doch der erste Versuch, liturgische Texte in ein bewußt „kultisches Deutsch“ (XI) zu übertragen, das sich Stefan George, aber eigentlicher den ältesten germanischen Bibelübersetzungen verpflichtet weiß. So ernst solch eine Arbeit aus solch bedeutender Feder zu nehmen ist, so sehr da und dort überzeugende und kraftvolle Lösungen des jeweils gestellten Übersetzungsproblems begegnen, so wenig vermag der Rez. aufs Ganze gesehen den Versuch als gelungen zu bezeichnen. Gewiß wird heute niemand mehr leugnen wollen, daß unsere Sprache in ihrem Jugendstadium geeigneter war, die Monumentalität liturgischen Wortes wiederzugeben als in ihrem heutigen, weithin verwachsenen Zustand; trotzdem sind kurzentschlossene Anleihen bei diesem Jugendzustand (über tausend Jahre und mehr hinweg!) keine Lösung. Sprache ist etwas Gewachsenes und unter unseren Händen ständig Wachsendes, bei dem es kein „Zurückdrehen“ der Entwicklung, kein Heraufholen von endgültig Versunkenem mehr gibt, es sei denn, man wolle den un-

auslöschlichen Eindruck des Gesuchten und oft genug Gequälten mit in Kauf nehmen: eine gerade bei Übersetzungen römischer Liturgie sicher höchst unangebrachte Zugabe. Wenn etwa — um nur ein Beispiel aus vielen ähnlichen zu nennen — die Oration des letzten Sonntags nach Pfingsten, mit der der Band schließt, in der P'schen Übersetzung lautet: „Aufreiz, bitten wir, Herr / Deiner Treugläubigen Willen: / daß sie / des Göttlichen Werkes Frucht überhan-gend austragend / Deiner Frommheit Heilkräfte größere je erfassen“ (334), so verwischt eine solche Wiedergabe — von allem anderen abgesehen — jedenfalls eine Eigenschaft der römischen Orationen auf das gründlichste, die vielleicht ihr höchster Ruhmestitel ist, daß sie es vermögen, die größten Dinge mit den schlichtesten und alltäglichsten Worten zu sagen: Excita, quaesumus, Domine, tuorum fidelium voluntates: ut divini operis fructum propensius exsequentes, pietatis tuae remedia majora percipiant. Balthasar Fischer.

#### ZEITSCHRIFTEN-SCHAU

Münchener Theologische Zeitschrift  
I. Jahrgang (1950) Erstes Heft. Verlag der Münchener Theologischen Zeitschrift, München 15, Paul Heyse Straße 2/4.

Der Wunsch nach einem eigenen theologischen Organ der Bayerischen Theologischen Hochschulen ist von der Theologischen Fakultät München erfüllt worden, nachdem die äußeren Hemmnisse weggefallen sind. Die Zeitschrift will den Leser laufend über den gegenwärtigen Stand der theologischen Forschung unterrichten, theologische Probleme der Gegenwart lösen helfen und der Seelsorge eine wissenschaftliche Grundlage geben. In dem Redaktionskollegium hat jede Bayerische Theologische Hochschule und Fakultät ein Mitglied, so daß eine fruchtbare Zusammenarbeit möglich ist. Die Redaktion liegt in den Händen des Universitätsdozenten Adolf Ziegler, München, der als Schriftleiter zeichnet und zugleich bei dem Referat für Kirchengeschichte im Altertum und Orient mitarbeitet. Die übrigen Redaktionsmitglieder sind für Altes Testament Josef Ziegler in

Würzburg, für Neues Testament Josef Schmid in Dillingen, für Kirchengeschichte Friedrich Zöpfl in Dillingen und Theobald Freudenberger in Regensburg, für Fundamentaltheologie Ludwig Faulhaber in Bamberg, für Dogmatik Michael Schmaus in München, für Moraltheologie Rudolf Hofmann in Passau, für Pastoraltheologie und Caritas-Wissenschaft Rupert Angermair in Freising, für Kirchenrecht Josef Lechner in Eistätt.

Zum ersten Heft schrieb Kardinal Faulhaber das Geleitwort und der Schriftleiter eine Einführung. Friedrich Stummer eröffnet die Reihe der Artikel mit einer Studie über die Vulgata im Canticum Annae. — Michael Schmaus legt die Beziehungen des Bußsakramentes zum Reiche Gottes dar, indem er ausgeht vom Anbruch des Gottesreiches in Christus und zeigt, wie diese Gottesherrschaft durch das Gottesvolk im Neuen Testament gefördert werden soll. Freilich ist diese der Kirche obliegende Aufgabe gefährdet durch den Teufel und die Begierlichkeit, so daß es auch bei den Getauften zu Sünden kommt. Für die treulos gewordenen Glieder trägt das Gottesvolk Verantwortung. Sie werden aus der Gemeinschaft bis zu einem gewissen Grade ausgeschlossen, können und sollen aber in Verbindung mit dem Tode und der Auferstehung Christi wieder aufgenommen werden. Voraussetzung ist, daß der Sünder selber in echter Buße an der Gesinnung des gekreuzigten Christus teilnimmt. Letztlich weist das Bußsakrament auf die endgültige Vollendung der Gottesherrschaft bei der Wiederkunft Christi hin. Diese Ausführungen fügen sich ein in die Gedanken des Verfassers, wie er sie in seiner Dogmatik und seiner Lehre von den letzten Dingen niedergelegt hat. Die Erforschung der Geschichte des Bußsakramentes durch Bernhard Poschmann ist ausgiebig verwertet und die Harmonie mit den kirchenrechtlichen Aufstellungen von Klaus Mörsdorf ist gewahrt. — Anton A. n. w. ander bringt einen Artikel über den christlichen Frieden. Auf guter philologischer Grundlage werden die Gedanken der katholischen Tradition dargelegt. — Das Wort für „Frieden“

bei den Slawen wird ergänzend von Wilhelm Lettenbauer erörtert. — Rudolf Schnackenburg schreibt über den johanneischen Bericht von der Salbung in Bethanien. — Rudolf Hofmann hat seinen Artikel über Moraltheologie und christliches Gesinnungsethos dem jetzt 75jährigen Fritz Tillmann gewidmet. — Die Grundgestalt der Eucharistie beschäftigt Josef Pascher in seinen Ausführungen über das Mahl, das Opfer und deren gegenseitiges Verhältnis. — Die Formpflicht bei der kirchlichen Eheschließung wird von Klaus Mörsdorf dargelegt. — Friedrich Zöpfl verbreitet sich über die Beziehungen der religiösen Volkskunde zur Seelsorge. Ignaz Backes.

Wissenschaft und Weisheit  
1. Heft (1949) Patmos-Verlag, Düsseldorf. DM 3,80.

Die von den Franziskanern in München-Gladbach herausgegebene Zeitschrift hat für 1949 3 Hefte vorgesehen. Das erste beginnt mit einem kurzen Vorwort des Herausgebers Willibrord Hillmann über augustinisch-franziskanische Theologie und Philosophie in der Gegenwart. Der Aufsatz von Thaddäus Soiron über das Mysterium Christi als Grundlage der Sakramententheologie berührt sich mit dem ebenfalls 1949 von demselben Verfasser herausgegebenen Bändchen über die Sakramente. Bernhard Rosenmöller führt in seinem Artikel über das Wesen der Person den auch von anderer Seite ausgesprochenen Gedanken aus, daß es zum Personsein gehöre, eine Beziehung auf andere Personen hin zu haben. Karl Delahaye gibt in seinem Artikel „Der wesentliche Mensch“ Gedanken von Peter Wust wieder und weiter. Timotheus Barth führt den Leser in die Gedankenwelt Martin Heideggers mit viel Verständnis ein. Doch hätte die Kritik vielseitiger sein und die Gefahr des Nominalismus mehr beachtet werden dürfen. Sophronius Clasen zeichnet die geistige Gestalt des hl. Antonius von Padua. Einige Bücherbesprechungen bilden den Abschluß, von denen die von Karl Delahaye besonders hervorgehoben sei. Ignaz Backes.

## EINGESANDTE SCHRIFTEN

Die Aufnahme in dieses Verzeichnis bedeutet keine Empfehlung. Bei der großen Zahl der eingesandten Schriften können wir uns nur dann zu einer Besprechung verpflichten, wenn das Buch ausdrücklich von uns angefordert worden ist.

### Festschriften

- Arnold, Fr. X., u. Fischer, Balthasar**, Die Messe in der Glaubensverkündigung. P. J. A. Jungmann S. J. zum 60. Geburtstag. Herder-Verlag Freiburg 1950, 410 S., geb. 19,50 DM.
- Stohr, Albert**, Festschrift zum 60. Geburtstag (Jahrbuch für das Bistum Mainz 1950) Verlag: Der Bischöfliche Stuhl zu Mainz, 602 S.
- Tillmann-Festschrift**: Aus Theologie und Philosophie. Festschrift für Fritz Tillmann zu seinem 75. Geburtstag. Hrsg. von Th. Steinbüchel u. Th. Müncker. Patmos-Verlag Düsseldorf 1950. 615 S., geb. 45,— DM.

### Philosophie

- Bernhart, Jos.**, Chaos und Dämonie. Von den göttlichen Schatten der Schöpfung. Kösel-München 1950, 127 S., kart. 4,20 DM.
- Buchheim, Karl**, Wahrheit und Geschichte. Zur Begegnung von Glaube und Wissenschaft. Kösel-München 1950. 2. Aufl. 272 S., geb. 9,80 DM.
- Boethius, A. M. Severinus**, Philosophiae consolations libri quinque. Hrsg. von Karl Büchner. Verlag Carl Winter, Heidelberg 1947, 120 Seiten, brosch. 2,70 DM.
- Grabinski, Bruno**, Was wissen wir vom Jenseits? Ganzl. mit mehrfarb. Schutzumschlag. 240 Seiten. DM 5,60. Manz-Verlag, München 1950.
- Haecker, Theodor**, Metaphysik des Fühlens. Eine nachgelassene Schrift. Kösel-München 1950. 97 S., kart. 3,50 DM.
- Porret, Eugène, Nikolaj Berdjajew** und die christliche Philosophie in Rußland. Aus dem Franz. übers. von Harald Violet. F. H. Kerle-Verlag, Heidelberg 1950. 223 S., geb. 6,80 DM.
- Schuster, Johannes B. SJ**: Philosophia Moralis in usum scholarum. Großokt., 244 S., geb. Leinen 8,50 DM. Verlag Herder, Freiburg 1950.
- De Vries, Jos. Logica, cui praemittitur introductio in philosophiam**. Großoktav, 194 Seiten, geb. Ln. 8,— DM. Verlag Herder, Freiburg, 1950.
- Völkergemeinschaft**: „Die sittliche Ordnung der Völkergemeinschaft“. Aufriß einer Ethik der internationalen Beziehungen. Übersetzt u. bearbeitet von Prof. A. Hartmann S. J. 172 Seiten, brosch. 2,50 DM. Verlag Winfried-Werk G. m. b. H., Augsburg 1950.

### Fundamentalthologie

- Guardini, Romano**, Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal. Kösel-München 1950. 2. Auflage, 317 S., geb. 11,50 DM.
- Hauck, Wilh.-Albert, Rudolf Sohm** und **Leo Tolstoj**, Rechtsordnung u. Gottesreich. Verlag Carl Winter, Heidelberg 1950. 286 S., geb. 16,— DM.
- Morison, Frank**, Wer wälzte den Stein? Aus dem Englischen übersetzt von W. A. Burchard-Motz. Geleitwort von Landesbischof D. Dr. Lilje. Christian

- Wegner-Verlag, Hamburg 1950, 226 S., geb. 6,50 DM.
- O'Brien, John A.**, Gott lebt. Beweise für die Existenz Gottes. Paul Patloch-Verlag, Aschaffenburg, 1950. 428 Seiten. Ganzl.-Bd. 9,80 DM.
- Riedmann, Alois**, Die Wahrheit des Christentums. Band I. Die Wahrheit über Gott und sein Werk. Herder-Freiburg 1950. XVI. und 576 S., geb. 18,— DM, Subskriptionspreis 14,— DM.

### Dogmatik

- Althaus, Paul**, Was ist die Taufe? Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1950. 32 S., kart. 1,85 DM.
- Dander, F. SJ.**, Summarium Theologiae dogmaticae. Vol. I. Sacramenta in genere, Baptismus, Confirmatio, Eucharistia. Felizian Rauch, Innsbruck 1950. 86 S., kart. 2,80 DM.
- Die teibliche Himmelfahrt Mariens**. Theologische Beiträge zum neuen Dogma im Dienste der Seelorge. Hrsg. von Professoren d. Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen, Frankfurt/M. Carolusdruckerei Frankf./M. 1950. 140 S., kart. 3,20, geb. 4,— DM.
- Iserloh, Erwin**, Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck. (Reformationsgeschichtl. Studien und Texte). Aschendorff-Münster 1950. XVI. und 370 S., brosch. 19,— DM.
- Newman, John Henry**, Das Mysterium der Dreinigkeit und der Menschwerdung Gottes. Deutsch von Theodor Haecker. Kösel-München 1950. 2. Aufl. 217 S., geb. 6,80 DM.
- Premm, Matthias**, Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik. Bd. I: Einführung. Gott der ewigesentliche und dreipersonliche Schöpfer des Alls. XVI/562 S., Leinen. Herder-Wien 1951.
- Rahner, Karl S. J.**, Das Neue Dogma. Zur Definition der Himmelfahrt der Hl. Jungfrau und Gottesmutter. Verlag Herder, Wien 1951. 39 Seiten.

### Exegese: Altes Testament

- Noth, Martin**, Geschichte Israels. VIII, 392 S., mit 1 Karte, brosch. 16,50 DM; HLwd. 19,80 DM. Verlag Vandenhoeck und Ruprecht 1950.
- Schneider, Nikolaus**, Die Siegellegenden der Geschäftsurkunden der Stadt Ur in Chaldäa. Siegelrecht und Siegelpraxis in Südmesopotamien im 20. Jhd. vor Chr. Brüssel, Palais der Académien 1950. 38 S., 7 Tafeln.

### Exegese: Neues Testament

- Meinertz, Max**, Theologie des Neuen Testaments. Bd. II. Hanstein-Verlag, Bonn 1950. 390 S., brosch. 16,20, gebund. 19,50 DM.

### Patrologie

- Guardini, Romano**, Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen. Kösel-München 1950. 2. Aufl., 295 S., gebund. 9,80 DM.

Nisters, Bernh., Dr. theol., „Tertullian“. Seine Persönlichkeit und sein Schicksal. 132 Seiten, kart. 7,20, geb. 8,50 DM. Verlag Aschendorff, Münster i. Westf. 1950.

#### Moraltheologie

Niedermeyer, Albert, Handbuch der speziellen Pastoralmedizin. Band III Schwangerschaft, Abortus, Geburt. Verlag Herder-Wien 1950. XIV./378 S., geb. 17,50 (Subkr. 16,—) DM, brosch. 14,— (Subkr. 12,50) DM.

Pieper, Jos., Über das christl. Menschenbild. Kösel-München 1950. 4. Auflage 65 S., kart. 2,50 DM.

#### Christliche Gesellschaftslehre

Fischer, Guido, Christliche Gesellschaftsordnung und Sozialpraxis des Betriebes. F. H. Kerle-Verlag, Heidelberg 1950. 188 S., kart. 3,60 DM.

v. Nell-Breuning, O., S. J., Einzelmensch und Gesellschaft. Kerle-Verlag, Heidelberg 1950. 83 S., kart. 1,90 DM.

Steinbüchel, Theodor, Sozialismus (Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte, Bd. I). J. C. B. Mohr (Siebeck) Tübingen 1950. 343 S., 12,80, gebunden 15,80 DM.

#### Aszetik

Lippert, Peter, Briefe in ein Kloster. Kösel-München 1950. 3. Auflage, 247 S., geb. 7,50 DM.

Peters, Franz Joseph, Einkehr, Anregungen zur Pflege priesterlichen Geistes, Buchgemeinde Bonn 1950. 314 S., geb. 7,80 DM.

#### Kirchenrecht

Keller, Heinrich, S.J. und v. Nell-Breuning, Oswald, S.J., Das Recht der Laien in der Kirche. Verlag F. H. Kerle, Heidelberg, 1950. 92 S., brosch. 1,80 DM.

Holböck, Carl, Die Zivilehe. Die staatliche Ehegesetzgebung und die Kirche. Tyrolia-Innsbruck 1950. 198 Seit., kart. 5,— DM.

Eichmann, Ed., und Mörsdorf, Klaus, Lehrbuch des Kirchenrechts. Bd. III: Prozeß- und Strafrecht. Schöningh-Paderborn 1950. 6. Aufl., 504 S., gebund. 18,— DM.

Jone, Heribert O. F. M. Cap., Gesetzbuch der latein. Kirche - Erklärung des Kanones. I. Teil: Kan. 1—725. 2. Aufl. Schöningh-Paderborn 1950. 708 S., geb. 27,— DM.

#### Kirchengeschichte — Kunstgeschichte

Ammann, Albert M., Abriß der ostslawisch. Kirchengeschichte. Herder-Wien 1950. 748 S., geb. 26,— DM.

Dölger, Franz Jos., Antike u. Christentum. Kultur- u. religionsgeschichtliche Studien. Bd. VI. Heft 4. Aschendorff-Münster 1950. 120 S., kart. 10,— DM.

Hagen, August, Gestalten aus dem Schwäbischen Katholizismus. II. Teil. Schwabenverlag Stuttgart 1950. 500 S., geb. 9,50 DM.

Historisches Jahrbuch, im Auftrag der Görres-Gesellschaft, hrsg. von Joh. Spörl. 62.—69. Jahrgang II. Halbband. Bachem-Köln 1949.

Kurten, Edmund OFM., Franz Lambert von Avignon und Nikolaus Herborn. In ihrer Stellung zum Ordensgedanken und zum Franziskanertum im Besonderen. X und 154 Seiten, 8,80 DM. Verlag Aschendorff, Münster 1950.

Seraphim, Metropolit, Die Ostkirche. Verlag W. Spemann, Stuttgart. 340 S., Halbl. 10,80 DM.

Stange, Alfred, Das frühchristliche Kirchengebäude als Bild des Himmels. Commel-Verlag, Köln 1950. 162 S., geb. 5,40 DM.

Tüchle, Hermann, Kirchengeschichte Schwabens. Band I. Schwabenverlag Stuttgart 1950. 416 S., geb. 8,50 DM.

#### Hagiographie

Brosch, Herm. Jos., Hymnen und Gebete des seligen Hermann Josef. Lateinischer Originatext u. deutsche Übersetzung. Volk-Verlag, Aachen 1950. 45 S., kart. 2,50 DM.

#### Missionswissenschaft

Rath, Josef Theodor, C.S.SP., Der Sklavenknecht, Jahob Desiderius Laval der Apostel von Mauritius. Verlag Cassianeum Donauwörth 1950. 177 Seiten. 2,80 DM.

Tellkamp, Augustin, SVD, Die Gefahr der Erstickung für die katholische Weltmission. Aschendorff-Münster 1950. 71 S., kart. 3,60 DM.

Weltmission: Die katholische Wirklichkeit und die Weltmission. Bericht der Arbeitsgemeinschaft „Weltmission“ Werktagung des 74. Deutschen Katholikentages Altötting 1950. 96 Seiten, kart. .... DM.

#### Pastoraltheologie

Bechmann, Annemarie, Die Mütter sind das Herz der Welt. Lebensgestaltung und Erziehung in der christl. Familie Pustet, Regensburg 1950. 431 S., gebund. 11,— DM.

Konermann, August, Kernfragen der modernen Landseelsorge. Ständische Seelsorge u. religiöses Brauchtum auf dem Lande. Regensburg-Münster 1950. 147 S., kart. 4,20 DM.

#### Katechetik — Homiletik

Dein Heiland kommt. Zeitschrift für Kommunionkinder, Jahrg. 1951. Hrsg. von Dr. Krueckenmeyer. Illustration: Margret Linck, Trier. 10 Hefte, zus. 1,— DM. Verlag für relig. Schrifttum, Saarbrücken 1951.

Mein schönster Tag. Blätter für unsere Kommunionkinder. 41. Jahrgang. 1951. 12 Hefte 1,20 DM. Text von Pfarrer Renkel, Bilder von Meyerspeer. Thomas-Verlag, Kempen (Nrh.).

Sonnenschein, Carl, Die frohe Botschaft heute. Erklärungen der Sonntags-evangelien. Hrsg. von Maria Grote. Carolusdruckerei Frankfurt/M. 1950. 130 Seit., 3,80 DM.



Neue bedeutende Zeitschrift

# Internationale Film-Revue

Vierteljahrszeitschrift

Schriftleitung: DR. ALOIS FUNK

Je Heft 80 Seiten in Großformat, reichillustriert

Jahrgang (4 Hefte) DM 16,—.

Einzelheft: DM 4,50.

Mit der „Internationalen Film-Revue“ erscheint endlich die deutsche Ausgabe der großen internationalen Gesamtzeitschrift, die vom Office Catholique International du Cinéma (OCIC) herausgegeben wird und bereits seit Jahren eine französische, englische und spanische Ausgabe hat.

Aus dem Inhalt von Heft 1 (erscheint im März):

Erzbischof Dr. Wilhelm Berning von Osnabrück, Die Kirche vor der Filmindustrie.

Regisseur Harald Braun, Das geistige Element in der Filmindustrie.

Spiros Skouras, Präsident der 20 th Century-Fox, Der Filmindustrie und sein Publikum.

Cheffilmredakteur Pierre Autré, Ein Jahr Filmproduktion in der Welt.

Direktor Manneuy, Die Arbeitsmethoden in der Filmproduktion.

Michel Balcon, Beziehungen zwischen dem Kapital und dem künstlerischen Schaffen.

Chefredakteur J. P. Chartier, Das Schickliche im Film.

Michel Arlaud, Der Einfluß der Öffentlichkeit in der Filmindustrie.

Renato Gualino, Präsident der Lux-Film Rom, Die Probleme des internationalen Austausches in der Filmindustrie.

P. Lunders, Das Wanderkino.

Berichte und Kritiken aus dem Filmschaffen und Kinowesen in Europa, Amerika, Asien und Afrika.

**Der Film — eines der drängenden Probleme unserer Zeit,  
nicht zuletzt für den Seelsorger und Volkserzieher.**

Bestellen auch Sie die neue Zeitschrift!

**PAULINUS - VERLAG TRIER**

*Wichtig für jeden Seelsorger!*

Im März erscheint das seit langem erwartete Werk

# Eucharistiefeier am Sonntag

Reden und Verhandlungen des  
**Ersten Deutschen Liturgischen Kongresses**

Im Namen des Liturgischen Instituts Trier  
herausgegeben von

Johannes Wagner  
und

Damasus Zähringer

ca. 260 Seiten. DM 6,50

## Aus dem Inhalt:

Bedeutung und Forderung der Enzyklika „*Mediator Dei*“ / Bischof Dr. Albert Stohr.

Theologische Besinnung über die Feier der Sonntagsmesse / Dr. H. Volk.

Die Liturgie und die geistige Situation unserer Zeit / Dr. Romano Guardini.

Die sonntägliche Meßfeier und ihre Bedeutung für das religiöse Leben geschichtlich gesehen / Josef A. Jungmann SJ.

Über Stand und Aufgaben der liturgischen Erneuerung in Deutschland / Dr. Johannes Wagner.

Möglichkeiten der liturgischen Gestaltung der Sonntagsmesse heute / Or. Josef Gülden.

Gemeindebildung vom Altar aus / Bischof Dr. Wilhelm Kempf.

L'état actuel des choses liturgique en France / P. Pie Duployé OP.

Hinführung der Jugend zur Mitfeier und Mitgestaltung der Liturgie / Msgr. Ludwig Wolker.

Erneuerung und Gemeinschaft in Christus / Abt Dr. Basilius Ebel OSB.

Christliche Renaissance / Dr. Pius Parsch.

Die Bedeutung der Sonntagsmesse für die Pfarrgemeinde / Dr. Klemens Tilmann.

Berichte der 12 Arbeitsgemeinschaften

Bestellen Sie bitte rechtzeitig!

Zu beziehen durch den Buchhandel

**PAULINUS - VERLAG TRIER**

Soeben erschien

DR. BERNHARD MARTIN

# Von der Anthroposophie zur Kirche

Ein geistiger Lebensbericht

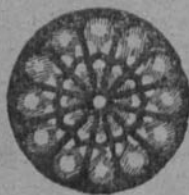
398 Seiten, Leinen DM 9,50

Der Verfasser, der lange Jahre Mitglied der Anthroposophischen Gesellschaft und Christengemeinschaft gewesen ist, will mit diesem Buche katholischen und protestantischen Christen helfen, sich ein Urteil über die Anthroposophie zu bilden. Auf die Frage, „Was ist Anthroposophie?“ gibt dieser „geistige Lebensbericht“ eine gründliche, allgemein verständliche Antwort.

Durch jede Buchhandlung

PILGER-VERLAG · SPEYER / RHEIN

**BINSFELD**  
INHABER: DORNOFF



GLÄSMALEREI  
TRIER/MOSEL

SAARSTR. 39 · TELEFON 2938



Spezialhaus für  
Mittelmoselweine

**R. Lentzen-Deis**

K.-G.

**Bernkastel-Kues**

an der Mosel

Mefweinlieferant - Weingroßhandlung

Ausländische - Süsse - Messweine

# Eine Kostbarkeit

ist das Werk

Leonhard Küppers

## GÖTTLICHE IKONE

Großformat, 84 Seit. mit 10 vierfarb. und 7 einfarb. Bildtafeln

Ganzleinen mit Schutzumschlag DM 12,80

BILDERMAPPE mit den 10 vierfarbigen Abbildungen DM 3,60

„Ein Buch kostbar nach Form und Inhalt. Die Bildwiedergaben der russischen Ikone sind vortrefflich und spiegeln etwas von ihrem so schwer zu reproduzierenden, unfassbar mystischen Zauber wider. Der Text selbst beschränkt sich nicht nur auf eine Deutung vom Theologischen und Künstlerischen her, sondern ringt um ein Verstehen der russischen Seele überhaupt. Ein Buch aus einer anderen Welt, einer Welt der Entdeckung und Anbetung...“  
(Deutsches Pfarrerblatt)

„Der Zauber der Ikonenwelt entfaltet sich in Wort und Bild in seiner ganzen Pracht und religiösen Tiefe...“ (Deutsche Tagespost, Augsburg)

„... ein Buch, das schon als verlegerische Leistung Aufsehen erregen wird...“  
(Begegnung)

„... Wer sich mit diesem Buch schauend in die erhabene Welt der religiösen Mystik des Ostens versenkt, wird daraus die Hoffnung schöpfen, daß Menschen, die in dieser Glaubens- und Gefühlsatmosphäre aufgewachsen sind, auf die Dauer nicht dem öden Materialismus verfallen können, der ihnen heute gepredigt und aufgezwungen wird...“  
(Bayerisches Sonntagsblatt, München)

„... ein kunstgeschichtlicher Beitrag, von überdurchschnittlicher Bedeutung...“  
(Tageblatt, Heidelberg)

Julius Tyciak

### ZWISCHEN MORGENLAND UND ABENDLAND

Ein Beitrag zu einem west-östlichen Gespräch

168 Seiten — Halbleinen DM 5,40

Eine Fülle erhellender Details über östliches Welt- und Zeitgefühl, über östliche und westliche Todessicht zeugt von der Tiefe ost- und westchristlicher Bildung des Verfassers.

Zu haben in jeder guten Buchhandlung. Und wenn nicht, dann schreiben Sie bitte an uns. Verlangen Sie auch unsere neuen Prospekte „Bedeutende Romane“ und „Bücher für die Jugend“. Wir senden sie Ihnen gern kostenlos zu.

**BASTION-VERLAG · DÜSSELDORF**



22  
V 106  
Bibliotheca Seminaris Clericalis • Trier  
20. SEP. 51

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

60. JAHRGANG DES  
PASTOR BONUS

---

## inhalt

---

### AUFSÄTZE:

Die Wiederherstellung der Ostervigil / Balthasar Fischer . . . . .	65
Fragen um die Seelsorge vom Altare aus / Wilhelm Pappert . . . . .	70
Die bolschewistische Pseudoreligion / Joseph Höffner . . . . .	78
Des heiligen Bernhard von Clairvaux Beziehungen zu Trier Nikolaus Zimmer . . . . .	87
Neuerungen bei Kongregationen diözesanen Rechts / Philipp Hofmeister	94

### ÜBERSICHTEN UND BERICHTE:

Der Dienst des Petrus und Johannes / Heinz Schürmann . . . . .	99
Grundsätzliches zum neuen Rituale / Balthasar Fischer . . . . .	102
Der Religiosenkongreß in Rom 1950 / Bernhard Puschmann . . . . .	105
Nochmals der Klosternachwuchs / N. Gladel . . . . .	108
Klagerecht bei Mischehen / Gerard Oesterle . . . . .	114
Moderner deutscher und französischer Existentialismus / C. Kammer	117
Archiv für mittelhheinische Kirchengeschichte / Eduard Hegel . . . . .	119

BESPRECHUNGEN: . . . . .	122
--------------------------	-----

---

HEFT 3/4

MÄRZ/APRIL 1951

---

PAULINUS - VERLAG - TRIER

Kirchenfenster



Glasmalerei

**JOSEF FRIES - TRIER**

KAPELLENSTRASSE 33

TELEFON 3220

**Ein wertvolles Buch für unsere Kinder!**

4. neubearbeitete Auflage - 34. - 38. Tausend

Huberta Schmetz, Ursuline

**An ewigen Brännlein**

Mit farbigen Bildern von Tilde Eisgruber · 176 Seiten. Halbl. DM 5,70

**PAULINUS - VERLAG TRIER**

***Loewenberg'sche Buchhandlung***

**N. Disteldorf, Trier, Neustrasse 7 · Fernsprecher 3115**

Sortiment, Antiquariat, Lehrmittel-, Papier- und Schreibwarenhandlung. Verlag

Schnelle, sorgfältige, reelle Besorgung von Büchern und Zeitschriften  
im Rahmen der Möglichkeit!

Stets Eingang von liturgischen, theologischen und wissenschaftlichen  
Neuerscheinungen.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ wird herausgegeben vom Professorenkollegium  
der Theologischen Fakultät in Trier.

Schriftleiter: Professor Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstraße 4.

Mitglieder der Schriftleitung: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Olewigerstraße 139  
(Dogmatik); Prof. Dr. Wilh. Bartz, Karthaus über Trier, Brunostr. 23 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Rudolfinum (Liturgiewissenschaft); Prof. Dr. Eduard Hegel, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte Patrologie); Prof. Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstr. 4 (Pastoraltheologie, Christliche Gesellschaftslehre); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Dozent Dr. Karl Baus, Trier, Auf der Jünger 1/3 (Neutestamentliche Exegese und frühchristliche Literatur); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik und Homiletik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Matthias Schuler, Trier, Weberbachstraße 72 (Kirchengeschichte, Patrologie); Prof. Dr. Nikol. Seelhammer, Trier, Paulinstr. 64 (Moraltheologie); Regens Prof. Dr. Matthias Wehr, Trier, Weberbachstraße 72 (Kirchenrecht).

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Doppelheften. Preis: 15 DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM — Postscheckkonto Ludwigshafen Nr. 276 32.  
Bestellungen und Anzeigen an den Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 64/65. Druck: Paulinus-Druckerel GmbH., Trier.

# Die Wiederherstellung der Ostervigil

Von Professor Dr. Balthasar Fischer, Trier

Wer immer etwas vom Rang und Glanz wußte, die der Osternachtfeier im christlichen Altertum oder noch in der heutigen Ostkirche eigen sind, mußte es von jeher schmerzlich bedauern, daß diese „Mutter aller Vigilien“<sup>1</sup> der Kirche des Abendlandes im Lauf der Jahrhunderte verlorengegangen war. Nicht als ob die kostbaren Texte und Riten völlig untergegangen wären, aber an dem Ort, an den sie von ihrem ursprünglichen Platz in der Osternacht abgewandert waren, am Morgen des Karsamstags, der einst in Erinnerung an die Grabesruhe des Herrn völlig liturgielos, der stillste Tag im ganzen heiligen Jahr gewesen war, blieben sie dazu verurteilt, im allgemeinen vor mehr oder weniger leeren Kirchen gehalten zu werden. Es war, als ob ein Instinkt des christlichen Volkes es ablehnte, Ostern zu feiern, wenn der Herr „noch im Grabe ruht“. Zumal im Zuge der liturgischen Erneuerungsbewegung der letzten Jahrzehnte war es mit wachsender Deutlichkeit klar geworden, daß es in dieser vielberedeten „Karsamstagsfrage“ um mehr ging als um die romantische Sehnsucht nach einer „erhebenden Feier“, die der unerbittliche Gang der Liturgiegeschichte mit so manchem anderen unwiederbringlich Untergegangenen hatte wegfallen lassen. Hier war im innersten Herzraum aller liturgischen Begehung, im „sacratissimum triduum crucifixi, sepulti, resuscitati“<sup>2</sup> eine entscheidende Störung eingetreten, die nicht ohne verhängnisvolle Folgen für die Frömmigkeit der Gläubigen hatte bleiben können. Wo Ostern nicht mehr von jedem — auch dem schlichsten — Gläubigen unüberhörbar als das eine Zentrum aller christlichen Feier kultisch erlebt werden konnte, mußte christliche Frömmigkeit langsam das so entscheidende „Salz“ der Österlichkeit verlieren und schal zu werden beginnen.

Diese besorgte Erkenntnis stand im Hintergrund, wenn in den letzten Jahren von allen Seiten immer wieder die Bitte an den Heiligen Stuhl herangetragen wurde — es waren so gewichtige Kollektiv-Bittsteller darunter wie der Benediktinerorden oder der französische oder der deutsche Episkopat —, es möge der abendländischen Kirche durch Rückverlegen der Karsamstagsriten in die Osternacht die „Mutter aller Vigilien“ und damit der alles beherrschende Höhepunkt des heiligen Jahres und die entscheidende Quelle österlicher Frömmigkeit für das christliche Volk wiedergeschenkt werden. Man durfte nach so mancher großzügigen Gewährung der letzten Jahre auf dem Felde der Liturgiereform eine baldige Erhöhung dieser Bitte erhoffen. Es kam hinzu, daß man schon länger den deutlichen Eindruck hatte, daß die für die unglückliche Entwicklung entscheidend gewordenen grundsätzlichen Bedenken gegen nächtliche Gottesdienste<sup>3</sup> von den höchsten Liturgie-Autoritäten nicht mehr geteilt wurden. Zu wiederholten Malen — etwa für die beiden Neujahrsnächte zu Beginn und am Ende des Heiligen Jahres 1950 — hatte Pius XII. von sich aus mitternächtliche Meßfeier angeregt, ohne daß er es — trotz der besonderen Problematik der Silvesternacht und der sicher nicht geringer gewordenen Schlechtigkeit der Menschen — für nötig gehalten hätte, an seine Ankündigung die Mahnung des heiligen Hieronymus zu knüpfen, junge Mädchen sollten bei solchen Nachtmessen nur ja keinen Fingerbreit von ihren

<sup>1</sup> Augustinus, Sermo 219 (PL 38, 1088). <sup>2</sup> Ders. Ep. 55, 24 (CSEL 34/2, 195).

<sup>3</sup> Vgl. dazu jetzt Josef A. Jungmann, Zur Vorverlegung der Ostervigil seit dem christlichen Altertum: Lit. Jahrb. I (Münster 1951), 48—54.

Müttern weichen<sup>4</sup>. Es war schließlich in diesem Falle einmal einwandfrei klar, daß die Erfüllung einer Reformbitte keinerlei aus dem sekundären Zustand erwachsene Frömmigkeitswerte zerstören würde, sondern statt dessen nur neue, dringend erwünschte Frömmigkeitswerte schaffen konnte.

Trotz dieser hoffnungsvollen Stimmung war es eine große und freudige Überraschung, als bekannt wurde, daß der Heilige Vater schon für das Jahr 1951 laut einem am 9. Februar unterzeichneten Dekret der Ritenkongregation „*De solemni vigilia paschali instauranda*“ die Feier des bisherigen Karsamstags-gottesdienstes in der Osternacht „*facultative pro hoc anno de locorum Ordinariorum prudenti iudicio et ad experimentum*“ gestattet hatte. Vielleicht noch größer und freudiger war eine zweite Überraschung; man hatte die Gelegenheit zu einer sehr wohl überlegten, vielfältigen Sichtung und Ausweitung des bisherigen Text- und Ritenbestandes benützt. Es sei im Folgenden gestattet, an Hand des inzwischen in der Vatikanischen Druckerei erschienenen „*Ordo Sabbati Sancti quando Vigilia paschalis instaurata peragitur*“ einen naturgemäß sehr knappen und vorläufigen Kommentar zu geben.

#### Feuerweihe mit nur einer Oration

Eine verständige historische Überlegung hat hier die Entwicklung rückgängig gemacht, die es aus unrömischer Freude an einer Vielzahl von Orationen liebte, Formeln, die ursprünglich zur Auswahl dastanden, langsam sämtlich verpflichtend zu machen. Statt mit drei wird deshalb in Zukunft das Feuer in der Osternacht nur noch mit einer — der bisherigen ersten — Oration gesegnet.

#### Segnung der Osterkerze

Wenn sich an die Feuerweihe noch draußen vor dem Gotteshaus die Segnung der mit dem geweihten Feuer entzündeten Osterkerze anschließt, die dann (unter Wegfall des Triangels) im Mittelpunkt der Lumen-Christi-Prozession und der ganzen Feier stehen wird, so hat man auch hier eine ältere Auffassung in ihr Recht eingesetzt, die im *Exsultet* wieder die „*laus cerei*“ und das eigentliche „*praeconium paschale*“ sieht.

Die Segnung der Osterkerze wird durch einen ersten Akt eingeleitet, in dem wir einen dem Ganzen neueingefügten Ritus vor uns haben: die Einzeichnung eines Kreuzes mit einem Alpha und Omega über den beiden Enden des Längsbalkens und der Jahreszahl (1951) in den vier Feldern oberhalb und unterhalb des Querbalkens. Es handelt sich hier um die Wiederaufnahme eines einst weitverbreiteten Brauches, den für Rom erstmalig Beda († 735) zu bezeugen scheint<sup>5</sup>. Der Begleitspruch zur Einzeichnung: „*Christus heri et hodie, Principium et Finis, Alpha et Omega. Ipsius sunt tempora et saecula; Ipsi gloria et imperium per uni-*

<sup>4</sup> Hieronymus, Ep. 107,9 (CSEL 55,300).

<sup>5</sup> Beda, *De temporum ratione* 47 (PL 90, 494f.); es handelt sich hier allerdings nur um eine Bezeugung für das Einzeichnen der Jahreszahl; für das Alpha und Omega scheint das älteste Zeugnis im früh-ma. Spanien zu liegen; vgl. B. Capelle, *La procession du Lumen Christi au Samedi Saint*: *Rév. Bén.* 44 (1932), 108. Der angekündigte historische Kommentar der *Ephemerides Liturgicae* zu dem neuen *Ordo* lag mir leider für meinen Aufsatz noch nicht vor.



versa aeternitatis saecula. Amen“ läßt doppelt deutlich sehen, daß hier ein kleines liturgisches Kleinod aus der Vergessenheit wieder heraufgeholt worden ist: ein ehrwürdiges Zeugnis früher Osterfrömmigkeit, für die noch alle unsere kommenden und gehenden Menschenjahre vom Ostergeheimnis und vom Osterkyrios her ihren Sinn und Glanz haben.

Als zweiter Akt folgt das Einfügen der fünf Weihrauchkörner, die ohne Formel durch stilles Besprengen und Beräuchern gesegnet werden. Die neugeschaffene Begleitformel: „Per sua sancta vulnera gloriosa custodiat et conservet nos Christus Dominus“ führt die bisher gewissermaßen nur unter der Oberfläche vorhandene, mittelalterlich-volkstümliche Fünf-Wunden-Deutung des eigenartigen (wahrscheinlich nur durch ein Mißverständnis<sup>6</sup> entstandenen) Ritus in die Liturgie ein: ein kleines, nicht unsympathisches Zugeständnis des neuen Ritus an die um die Osterkerze sich rankende Volksfrömmigkeit.

Es folgt als dritter Akt das Anzünden der Osterkerze vom geweihten Feuer mit einem Begleitspruch, der nach der Art der gereimten mittelalterlichen Leser-Segen des Offiziums gehalten ist: *Lumen Christi gloriose resurgentis / Dissipet tenebras cordis et mentis.*“

Nun erst folgt als vierter und letzter Akt das Segnen der Osterkerze durch ein Segensgebet; die Oration Veniat, die wir hier antreffen, ist uns vom bisherigen Karsamstagsordo her bekannt; sie war in ihm durch ein Mißverständnis<sup>7</sup> zu einer Segensformel für die Weihrauchkörner geworden und wird nun ihrer ursprünglichen Bestimmung wiedergegeben.

### Die Lumen-Christi-Prozession

Bei der nun folgenden Prozession ist (vom Wegfall des Triangels abgesehen) die einzige, allerdings hochbedeutsame Neuerung das Anzünden der Kerzen des Celebrans beim ersten, des Klerus beim zweiten, das der Kerzen des gesamten Volkes beim dritten Lumen Christi. Hier ist ältester und ehrwürdigster Osterbrauch wiederhergestellt, dessen einprägsamer Botschaft (*Lumen Christi — lumen meum*) sich kein überhaupt noch Ansprechbarer wird entziehen können. Im ältesten Zeugnis, daß wir über die Lichtfeier der Osternacht überhaupt besitzen — es gehört dem 5. Jahrhundert an —, und das bezeichnenderweise einer Beschreibung des Osternachtgottesdienstes in der Grabeskirche zu Jerusalem entstammt, heißt es, daß erst der Bischof, dann die mit ihm in der Grabeskapelle (Anastasis) versammelten Diakone und schließlich die ganze Versammlung die Lichter entzündet und mit ihnen in die eigentliche Basilika

<sup>6</sup> In der Formel „*Benedictio incensi*“ verstand man „*incensi*“ fälschlich statt adjektivisch (zu ergänzen „*cerei*“) substantivisch als Genitiv von „*incensum*“; vgl. zur ganzen Frage B. Capelle, *Le rite des cinq grains d'encens*: *Quest. Lit. et par.* 17 (1932), 1—11.

<sup>7</sup> Das in der vor. Anm. gekennzeichnete Mißverständnis; es wurde behoben, indem man statt des bisherigen irrtümlich eingedrungenen „*hoc incensum*“ wieder das alte „*hunc incensum cereum*“ eingesetzt hat.

einzieht<sup>8</sup>. Es ist wahrhaftig verständlich, daß dieser unvergeßliche Ritus des aus dem Grabe des Herrn aufsteigenden und sich ausweitenden Osterlichtes zu denen gehören mußte, die mit den frommen Jerusalem-pilgern heimwärts wanderten und bald in den heimischen Basiliken nachgeahmt wurden<sup>9</sup>.

#### Neuer Ausklang des Exsultet

Selbstverständlich hat man — bei Wegfall aller früheren Unterbrechungen, die sämtlich auf Mißverständnissen beruhten<sup>10</sup> — Text und Melodie des unvergleichlichen „*praeconium paschale*“ unangetastet gelassen. Nur das abschließende Gebet für den Kaiser ist — endlich! — durch ein vollziehbares Gebet für die Regierenden ersetzt worden, das sich glücklich in Geist und Stil des Ganzen einfügt. Wir sehen hier ein erstes Mal die gesunde Tendenz am Werk, aus der Liturgie kein Museum werden zu lassen, sondern sie stärker als bisher zum lebendigen Gebet der lebendigen heutigen Kirche zu machen.

#### Reduktion der Zahl der Lesungen

Was die Lesungen betrifft, mit denen nach dem Exsultet die Taufwasserweihe eingeleitet wird, so ist ein alter Seelsorger-Wunsch erfüllt worden: die Zwölfzahl ist (nach einer alten gregorianischen Tradition<sup>11</sup>, der auch das alttrierische Missale gefolgt war) einer Vierzahl gewichen. Auf die bisherige erste folgen die drei Lesungen, die von einem Traktus gefolgt waren, die bisherige 4., 8. und 11. Die beiden überraschenden Rubriken vom zuhörenden Zelebranten und vom wirklichen Niederknien und Knieenbleiben beim *Flectamus genua* sind als Zeichen des Sich-Durchsetzens der von der Liturgiewissenschaft wiederentdeckten Grundgestalten der liturgischen Gebilde höchst erfreulich.

#### Neuerungen bei der Taufwasserweihe

Ähnlich hoffnungsvoll wie dieses Sich-Durchsetzen ist die auffällige und bisher unerhörte Berücksichtigung, die das mitfeiernde Volk in den Rubriken erfährt. Wenn schon bei der Feuerweihe betont wurde, sie solle stattfinden „*ubi populus ritum sacrum melius sequi potest*“, so verzichtet man nun bei der Taufwasserweihe sogar auf die altherwürdige Prozession zum Taufbrunnen, damit der so wichtige Ritus „in conspectu fidelium“ im Chore stattfinden könne. Der einst den Rückzug vom Taufbrunnen begleitende Gesang der Allerheiligenlitanei umrahmt jetzt, in zwei Teile aufgeteilt, den gesamten Akt.

<sup>8</sup> Vgl. B. Capelle, a. a. O. (s. o. Anm. 5); unser armenisch überlieferter Text in französischer Übersetzung S. 106.

<sup>9</sup> Vgl. z. B. die Rubrik aus dem frühmittelalterlichen Spanien: „*Et sic unus ab alio totius populi cera inluminatur*“: B. Capelle a. a. O. 108.

<sup>10</sup> Vgl. O. Casel, Der österliche Lichtgang der Kirche: Lit. Zeitschr. 4 (1931/2), 179—191. <sup>11</sup> Vgl. L. Eisenhofer, Handbuch der Liturgik I, 541.

Vielleicht die gewichtigste unter allen Neuerungen und zugleich die bezeichnendste für die erwähnte gesunde Tendenz weg von einer „Liturgie musée“ zurück zu lebendig gelebter Liturgie ist der Anbau einer in der Muttersprache vom Priester mit dem Volk zu haltenden Erneuerung der Taufgelübde. Man ist bei diesem einzigen größeren Anbau an das klassische alte Gebäude mit bemerkenswerter Behutsamkeit vorgegangen. Die einleitende kurze Homilie ist aus einem Augustinus- und einem Paulustext zusammengefügt. Die Gelübde-Erneuerung selbst bedient sich ausschließlich der Formulierungen der Taufliturgie<sup>12</sup>, die ja ein uralter Bestandteil der Osternachtliturgie ist.

#### Änderungen bei der Ostermesse

Die Änderungen bei der die ganze Feier in der ersten Frühe des Ostertages abschließenden und krönenden Ostermesse sind geringfügig, aber für den Geist des Ganzen bezeichnend. Wo es einst hieß, daß der „chorus“ das Alleluia nach der Epistel aufnehmen und wiederholen solle, heißt es jetzt bezeichnenderweise „omnes“. Stufengebet und Letztes Evangelium sind gefallen, weil diese jüngsten mittelalterlichen Elemente des Meßordo sich den strengen Linien dieser besonders altertümlichen Messe nicht recht einfügen wollten. Schließlich mußte natürlich bei einer um Mitternacht beginnenden Messe die liebenswürdige kleine Vesper fallen, mit der wir dieses erste Osteramt einst am Karsamstagmorgen beschlossen; lediglich die Magnificat-Antiphon „Vespere autem sabbati“ ist als Kommunionlied beibehalten worden.

Man wird rückschauend und zusammenfassend sagen dürfen, daß dem Werke der „viorum in re peritorum commissio“, von der das Dekret der Ritenkongregation spricht, hohe Anerkennung gebührt. Sie hat ein Musterbeispiel dafür geliefert, wie man bei aller Treue zum Alten (und zuweilen zum Älteren!) Liturgie, die „museal“ zu werden drohte, ins Leben zurückrufen kann. Erst spätere Zeiten werden ermessen können, welcher Dienst hier um die Mitte unseres so tief in den Karfreitag eingetauchten Jahrhunderts der Osterfrömmigkeit des christlichen Volkes geleistet worden ist. Unauslöschlicher Dank aber gebührt dem Papste, unter dessen Ehrentiteln einst, wenn es wieder selbstverständlich geworden ist, daß der „vigor christianus“ in der Osternacht keinen Christen schlafen läßt<sup>13</sup>, sondern ihn hintreibt zur großen Feier der Erlösung, wahrlich nicht der geringste lauten wird: „Instaurator Sanctae Vigiliae Paschalis, matris omnium sanctarum vigiliarum.“

<sup>12</sup> Die Einleitungsformel des gemeinsam gebeteten abschließenden Vater-unser ist offenbar dem neuapprobierten deutschen Rituale (34.139) nachgebildet.

<sup>13</sup> Vgl. Augustinus, Sermo 219: „...christianus vigor nequaquam (christianum) dormire in hac celebritate permitit“: PL 38, 1088.

## Fragen um die Seelsorge vom Altare aus

Von Regens Dr. Wilh. Pappert, Limburg

### Es geht um Volkskirche

„Deutschland Missionsland geworden!“ Das Wort hat der Katholikentag zu Mainz hören müssen. Man mag es verschieden deuten. Eines liegt am Tage, auch ohne Statistiken: Fassade und Außenmauern einer breit angelegten Volkskirche in Deutschland stehen nach allen vier Winden hin sichtbar da wie bei manchem stattlichen Großbau in unseren zerbombten Städten. Kommt man aber näher, so sieht man hinter manchem Fenster heruntergebrochene Balken im Innern und schiefhängende, nicht mehr tragende Decken.

Volkskirche steht noch in Deutschland. Das breite Volk in breiten Schichten zählt sich wirklich zur Kirche, nicht nur bestimmte Gruppen wie anderswo. Allein: Ist dies ganze Volk im Ernste gläubig und christlich? Selber wird es die Frage bejahen. Und doch: Rechnen denn diese vielen wirklich im Ernst mit den vom Glauben verbürgten christlichen Wirklichkeiten? Ist ihnen z. B. die Teilnahme am Kult sonntags mehr als Erfüllung einer Vereinssatzung? Ist er ihnen etwas Tatsächliches, das wirkliche Leistung bedeutet, in der der Mensch eine aus seinem Wesen sich ergebende Pflicht erfüllt? Erscheint ihnen die aus den Gegebenheiten des Glaubens erwachsende göttliche Ordnung wirklich als ernst zu nehmende Richtschnur bei ihren Lebensentscheidungen? Wie etwa bei Eheabschluß oder Ehescheidung oder — nicht zu vergessen — Eheführung? Ist in ihren Augen das christliche Ordnungsgesetz ein wirklich vorhandenes Pfeiler- und Rahmengerüst, an dem man sich tatsächlich stoßen und sich verletzen könnte? Ist's ihnen lebensbestimmende Realität?

Wenn einst in Deutschland zu seiner Zeit Alban Stolz gegen das verwässerte Christentum, gegen den „Aufklärer liberaler Glasköpfe“ wettete, so konnte er das ausschließlich noch an die Adresse der „Herren“, des sich zu den Gebildeten rechnenden Bürgertums, richten, und diesen Herren als Exempel die gradherzige Gläubigkeit und den christlichen Lebensernst des niederen katholischen Volkes von damals entgegenhalten.

Heute aber müßte er seine Warnungen an das ganze Volk, auch an die breiten niederen Klassen in Stadt und Land richten.

Von den Wilhelminischen Zeiten über den ersten Weltkrieg und dessen fünfzehn Nachkriegsjahre ist die zersetzende Lauge grundsatzlosen liberalen Denkens und Empfindens ins Gesamte auch des katholischen Volkes eingesickert und hat auch den Mann aus dem Volke namentlich durch den Einfluß der von Intellektuellen ins Leben gerufenen Sozialdemokratie zum schwachgläubigen, liberalistischen, materialisti-



schen Oberflächendenker und sittlichen Relativisten gemacht, dem im Grunde kein Wert als absolute Gegebenheit feststeht. — Trotzdem bleibt er bei der Kirche; denn aus einem unbestimmten, aber doch instinktsicheren Gefühl heraus empfindet er die Drohung des bodenlosen Nichts, falls er auch noch den christlichen Namen aufgeben wollte.

Der Nationalsozialismus hat darum zwar dies innerlich geschwächte katholische Volk aus verschiedenen Gründen als Ganzes nicht gewinnen können. Doch seine geistige Atmosphäre, die mehr als ein Jahrzehnt über allen gelagert hat, hat Denken und Werten weiter geschwächt und relativiert. Wie hätte in dieser Zeit namentlich die katholische Jugend eine große Idee von christlicher Wirklichkeit, einen freudigen, ungebrochenen Glauben daran und eine feste Überzeugung von der absoluten Geltung christlicher Lehren und Sittenforderungen in sich aufnehmen können? Die Kanäle für volle erzieherische Einwirkung der Kirche waren ja gründlich abgedrosselt worden. Statt dessen war diese Jugend ständig in die Flut der Propaganda verabsolutierter Diesseitswerte hineingestellt und in eine nach diesen ablaufende und formende Lebensführung tagtäglich und pausenlos von Staat und Partei aus eingespannt. Der Anruf von kirchlicher Seite aus mußte ihr eher als Stimme schwächerer, aussichtsloser Opposition gegen die Macht der Wirklichkeit erscheinen. Auf alle Fälle hat diese katholische Jugend von der Zeit des Nationalsozialismus her, und nicht nur sie, sondern auch die ältere Generation ein geheimes Mißtrauen gegen die absolute Geltung des Christentums als Realität mit ins Leben genommen.

Und der Heimkehrer aus dem zweiten Weltkriege? Schon mit allzu leichtem Gepäck an Glaubenskenntnis und sittlicher Erziehung ausgezogen, hat er im engen Verband der Wehrmacht Dinge gesehen und vielleicht mitgetan, die aus den ihm bisher geltenden Rechts- und Moralbegriffen herausfielen. Dazu beobachtete er in der Fremde und in der eigenen Kameradschaft aus nächster Nähe Schwächen und Unzulänglichkeiten des kirchlichen Lebens und der Geistlichkeit. In vier Weltteilen herumgekommen glaubt er „Bescheid zu wissen“, hat, im harten Schicksal auf sich allein angewiesen, selber seinen Weg machen müssen, und sein darum starkes Selbstbewußtsein ist nicht gerade geneigt, sich von außen beeindrucken, sich etwas einreden oder sich führen zu lassen. —

Nach Jahrzehnten ständig fortschreitender Abwärtsentwicklung stehen heute auch die breiten Schichten unseres einfachen Volkes, das sich äußerlich zur Kirche bekennt, innerlich religiös skeptisch, in lebendiger Glaubensbereitschaft zurückhaltend da. Das Wort des holländischen Franziskaners P. B. van Leuween vom „lautlosen Abfall“, nach einer Informationsreise durch Deutschland geprägt, ist leider zutreffend gewählt („Deutsche Tagespost“, Nr. 81, v. 11. 7. 1950, S. 2).

## Und die Seelsorge?

Angesichts dieser ernsten Situation erwächst der Seelsorge im deutschen Raum die vordringliche Pflicht, alles daranzusetzen und alle Schritte daraufhin auszurichten, daß wir Volkskirche bleiben, nicht nur Volkskirchenfassade mit bloßem Gruppenkatholizismus dahinter. —

Und unsere Seelsorge in den letzten Jahrzehnten? Sie ist wahrhaftig nicht untätig gewesen, suchte zu neuen Situationen neue Wege.

Von den Zeiten Kettlers bis zum ersten Weltkrieg hatte sie einen starken sozialen Einschlag. Der Seelsorger fühlte mit dem Volke und griff mit ein zur Abhilfe in den gesellschaftlichen Notständen, und diese soziale Arbeit des Klerus erwies sich auch seelsorgerisch als überaus dankbar (so Pius XI. in *Quadragesimo anno*“).

Nach dem ersten Weltkrieg, bei weithin freigegebener Aktionsmöglichkeit, ist merkwürdigerweise das Interesse vieler Seelsorger an den sozialen Anliegen stark abgeebbt. Dafür wird es aber sonst auf einmal ganz lebendig. Es ist, als sei der feste Boden erschüttert und gerissen: „Aufbrüche“ und „Aufbrüche“ bald hier, bald dort. Parolen über Parolen werden ausgegeben: „Pfarrfamilie“, „Pfarrei als corpus Christi mysticum“, „Katholische Jugendbewegung“ hießen die Losungen, „liturgische Erneuerung“, „biblisches Christentum“, „Erneuerung der religiösen Kunst“, „Umgestaltung des Frömmigkeitslebens“, „Betonung natürlicher Werte“, „Aufgeschlossenheit für alles Gute und Schöne“, „männliche Frömmigkeit“, „Christozentrik“, „Umbau des Religionsunterrichtes“ usw.

Und den Parolen folgte jeweils bei den ihnen anhängenden Seelsorkreisen die Tat, oft schon, ohne daß die Losung nach allen Seiten hinreichend geklärt gewesen wäre.

Man hat den Eindruck, als sehe man die hastige Zickzackfahrt eines Dampfers bei gemeldeter U-Boot-Gefahr, nur mit dem Unterschied, daß dessen Zickzack zweckmäßig ist, während beim Hin und Her der ausgegebenen Seelsorgslosungen sich doch die Frage aufdrängt: Was lag dem Vielerlei all der Parolen zu Grunde? War's Nervosität? Angst, dem Modernen nicht rechtzeitig nachzukommen? — Die Frage sei hier nur einmal genannt, nicht beantwortet. Der Versuch einer Antwort müßte neben anderem vor allen Dingen auch das Bild des Seelsorgers von heute selbst in genauerer Studie ins Auge fassen.

Nach 1945 ist es nun etwas stiller geworden, wenn auch Unentwegte nach wie vor ihre alten Vor-Hitlerkriegs-Parolen den jüngeren Seelsorkern und dem theologischen Nachwuchs einzureden suchen.

Breite Gefolgschaft hat nur, wie das große Interesse am liturgischen Kongreß zu Frankfurt a. M. bewies, die Losung „Seelsorge vom Altare aus“, eine Losung, die im Grunde von der Natur der Sache her schon immer feststehende Gegebenheit pastoreller Führung sein mußte, nur bewußter jetzt ins Blickfeld der Seelsorge sich vorschiebt.

## Die Fragestellung

Hier möge unsere Fragestellung an die Seelsorge von heute einsetzen, von einem Heute, das von dem stillen Abfall im breiten Volk überschattet erscheint: Können die Formen der Seelsorge, wie sie bei uns, vor allem auch unter dem Gesichtswinkel der „Seelsorge vom Altare aus“, in Übung sind oder angestrebt werden, wirklich allen das Wesentliche nahebringen, oder ist vielleicht Gefahr, daß in der geübten Art der Praxis oder in ihrem von manchen Kreisen angestrebten Ideal am Wesensziel vorbeigegangen werde? Und weiter: Wird nicht zudem die Wirkkraft in Tiefe und Breite durch Einseitigkeiten und Verengungen geschwächt?

Bei der Beantwortung beider Fragen sei zunächst bei einer Wesensschau des Grundanliegens allen seelsorgerischen Bemühens verweilt, wie es sich von einer Seelsorge vom Altare aus darstellt. Fünf Richtpunkte scheinen sich daraus für den Kurs der Praxis zu ergeben. Von Wesen und Richtpunkten aus seien dann Fragen an den tatsächlich eingeschlagenen Kurs gestellt, wie er mancherorts gefahren wird oder geplant ist.

### Wesensanliegen der Seelsorge vom Altare aus

„Seelsorge durch Erneuerung vom Altare aus“ will lebendige Christen aus den noch zur Kirche sich Bekennenden schaffen. Ihr erstes vornehmstes Anliegen heißt: „Aktive Teilnahme an der Opferfeier der Messe.“ So stellt sich von selbst die Aufgabe, und uns soll die Mühe nicht verdrießen, dem wirklichen Wesen aktiver Teilnahme am hl. Meßopfer nachzugehen, um für die pastorale Führung das Zentralanliegen in seiner eigentlichen Wirklichkeit richtig zu sehen und nicht etwa bei Äußerlichkeiten stehen zu bleiben.

Nur ein einziges, einmaliges, entscheidendes Weltopfer gibt es für die Menschheit aller Zeiten, das Kreuzesopfer Christi auf Golgotha. In diesem einzigen Opfer allein hat der Hohepriester der Menschheit vollkommene Erlösung, vollkommene Anbetung, vollgenügenden Dank und unfehlbar wirkende Bitte dem Vater dargebracht für alle Menschen vor und nach ihm.

Diese Rückgabe der Menschheit an den Vater in ihrem Haupte Jesus Christus ist aber zunächst sozusagen rechtlich, juridisch im Opferwillen des Hohenpriesters geschehen. Tatsächlich aber erfolgt diese Rückgabe der Menschheit zu der Verherrlichung des Vaters, die ihm geschuldet ist, in ihrem wirklichen, voll aktuierten Ausmaß erst nur, wenn und soweit jeder einzelne Mensch irgendwie in den Opferwillen des Hauptes der Menschheit persönlich eingeht, wenn er in irgendeiner Weise willentlich dem Opferwillen Christi am Kreuze sich anschließt, innerlich auf irgendeinem Wege in die Gesinnung des Hohenpriesters der Mensch-

heit selbst eingeht und so in Kraft dieser Willenshaltung nicht mehr sich lebt, sondern Gott, „dem alle leben“.

Für die Zeit vor Christus bestand dieser Willensanschluß an Christi Opferwillen darin, daß die Menschen jener Zeiten, wenn auch noch so indirekt und dunkel, glaubend und hoffend auf eine gottgeschenkte Rettung, auch ohne daß sie dies Heil konkret zu kennen brauchten, eingingen, ihr Leben irgendwie dazu in Beziehung brachten und danach ausrichteten. Und nach dem Tage von Golgotha ist es ebenso: Ob Christ oder unverschuldet Anhänger einer anderen Religion, es genügt, wie Paulus präzisiert, zur Rettung der „Glaube, daß Gott sei, und daß er Vergelter sei“, und damit naturnotwendig verbunden Hoffnung und Vertrauen, daß von Gott her irgendwie eine Rettung, ein Heil, komme. So ist derjenige, der diese Gesinnung hat und sich danach richtet, auch ohne es zu wissen, daß der konkrete wirkliche Weg zur Rettung das Kreuz Christi ist, objektiv sozusagen doch in erlösende Verbindung mit dem einmaligen Weltopfer eingeschaltet.

Hier ist der wesentlich geschuldete Kult, den alle Erdbewohner dem Vater im Heiligen Geiste, dessen Gnade auch den Unwissenden nicht verläßt, zu leisten haben, die eine und einzige große reale Weltliturgie, die in den Jahrtausenden vor und nach Christus gespielt wird: Der Verzicht auf Einrichtung und Führung des eigenen Lebens nach selbstgegebenen Gesetzen, dafür Unterstellung unter den Willen Gottes, „nicht mein Wille geschehe“, also im letzten Untergrunde Opfer des eigenen Selbst, eben des Lebens. Diese gewaltige einzige Weltliturgie wird objektiv in Verein mit dem gottmenschlichen Hohenpriester mit lebendigen Menschen in harter Realität mit Blut und Tränen vor der Majestät des absoluten Herrn aller Dinge und allen Lebens durch die Jahrtausende gespielt.

Diese letzte Selbsthingabe aller in irgendeiner Vereinigung mit dem Haupte der Menschheit ist letztlich allein die wesentliche aktive Teilnahme am Weltopfer von Golgotha.

So hat Seelsorge zu dieser wesentlichen Teilnahme hinzufügen. Und für die Menschen des Neuen Bundes, der mit dem historischen Vollzug des Weltopfers auf Golgotha beginnt, ist diese Hinführung dem Seelsorger des Neuen Bundes in einzigartiger Weise möglich gemacht: Er kann, im Gegensatz zu der Zeit vor Christus, dieses Erlösungsopfer klar verkünden und sogar dieses Opfer gegenwärtig von den Gläubigen erleben lassen; denn in der Feier einer jeden hl. Messe wird dieses Weltopfer gegenwärtig gesetzt und vollzogen. Und so kann er in viel leichterem und vollkommenerer Weise die Menschen des Neuen Bundes den wesentlichen Anschluß an den Opferwillen des Hauptes der Menschheit vollziehen lassen. Dieser wesentliche Anschluß besteht ja im Grunde im Eingehen auf die innere Gesinnung Jesu Christi, des Priesters der Menschheit. Es ist aber Aufgabe eines ganzen Lebens, immer mehr



und mehr, mit allem, was der Mensch ist und hat, sich von dieser Gesinnung durchdringen zu lassen; und sie wird erst vollendet in der Vollhingabe der Exinanitio des Sterbens in Christus.\*

Das für gewöhnlich erst allmählich werdende volle innere Eingehen auf die Opfergesinnung Christi in Lebensgestaltung aus ihr ist so das Werden der wirklichen aktiven Teilnahme am Kultus des Weltopfers, zu dem die Seelsorge hinzufügen hat.

So zeichnet denn auch das Rundschreiben Pius XII. über die hl. Liturgie dieses Ziel der inneren Teilnahme am Opfer: „Jedoch ist das Hauptgewicht bei der Gottesverehrung auf das Innere zu verlegen. Wir müssen immer in Christus leben und uns ihm ganz hingeben, damit in ihm, mit ihm und durch ihn dem himmlischen Vater die gebührende Ehre gezollt werde.“ Und weiter: „Gewiß ist Christus Priester, aber Priester für uns, nicht für sich; denn er bringt Hingabe und Verehrung im Namen des gesamten Menschengeschlechtes dem ewigen Vater dar; er ist auch Opfer, aber für uns, da er sich selbst an die Stelle des schuldbeladenen Menschen setzt. Nun verlangt aber jenes Wort des Apostels: „Seid so gesinnt wie Christus Jesus“ von allen Christen, daß sie, soweit dies dem Menschen möglich ist, jene Seelenhaltung in sich herstellen, von der die Seele des göttlichen Erlösers erfüllt war, als er das Opfer seiner selbst vollzog. Es verlangt außerdem von ihnen, daß sie in gewissem Sinn den Zustand des Opfers annehmen, entsprechend den Vorschriften des Evangeliums. Es verlangt endlich, daß wir alle mit Christus den mystischen Tod am Kreuze auf uns nehmen, so daß wir den Satz des hl. Paulus auf uns anwenden können: „Mit Christus bin ich ans Kreuz geheftet.“

Hier haben wir nun den Standort gefunden, von dem aus der Seelsorger die verschiedenen Formen der Meßfeier auf ihren wesentlichen Wert beurteilen kann. Er muß fragen: Wie weit ist die einzelne Form der äußeren „aktiven“ Teilnahme geeignet, von sich aus den Gläubigen zu der wesentlichen, und auch zu der möglichst vollkommenen, oben gezeichneten inneren Teilnahme anzuregen, zu immer mehr wachsender Selbsthingabe an Gott in Christus?

Dieser Wachstumsprozeß braucht Zeit. Ihm dient die ständig immer wieder erneuerte Wiedervergegenwärtigung von Golgotha und die Teilnahme daran; mit der Zeit nur kann ja der einzelne den ihm dort bereitliegenden Reichtum für sich ausschöpfen.

Hat das doch selbst für die Apostel Geltung gehabt. Als sie dem Opfer von Golgotha beiwohnten, haben sie unter dem Eindruck des Furchtbaren und Unerwarteten des Geschehens zwar körperlich mit Auge und Ohr teilgenommen; dessen eigentliche Tragweite zu erfassen, waren sie aber in der geistigen Lähmung des Augenblicks nicht imstande. Nur Maria, die Sponsa Verbi, vorbereitet durch alles, was sie seit dem Augen-

\*) Anmerkung. So ist es diesem Gedanken durchaus konform, wenn z. B. zur Gewinnung des Sterbeablasses als Voraussetzung die Einwilligung des Sterbenden in den Tod nach Gottes Willen verlangt wird; denn dann erst hat der Mensch sich vollständig Gott ergeben, will nicht mehr sich leben und so wird erst jedes Hindernis einer Vereinigung mit Gott behoben.

blick der Empfängnis des Herrn miterlebt hatte und im Herzen mit der ungeschwächten geistigen Erkenntniskraft der Immaculata erwog, hat als die Vertreterin der Menschheit voll und ganz auch ihrerseits auf die Hingabe des Hohenpriesters auf Golgotha einstimmend und miterlösend eingehen können. Erst nach der Auferstehung und Geistessendung sind die Apostel mit der Zeit immer mehr eingedrungen in die Fülle der Erkenntnis des Weltopfers, das sie zu seinem „Andenken“ wiederholten und in das sie hineinwuchsen bis zu ihrer eigenen inneren Vollendung.

Und noch ein weiteres nicht zu übersehendes Moment: Es stand den Aposteln jener Opferaugenblick nicht als isoliertes Geschehen vor Augen, sondern zugleich in Verbindung mit dem Gesamtleben und Wandel Christi auf Erden, der ja mit Golgotha vom ersten Augenblicke an eine Einheit bildet, in dem zugleich Christus, namentlich im öffentlichen Leben, immer mehr Einzelzüge des Weges zur vollkommenen Hingabe lehrend und vorlebend enthüllt hat. Und dazu steht dies Leben und die Lehren des Herrn noch in Einheit mit allem, was seit Beginn der Menschheitsgeschichte vom Paradiese, der Urgeschichte und der Geschichte Israels zur Vorbereitung des Weltopfers am Kreuze geschehen und in den Schriften des Alten Bundes deshalb aufbewahrt ist. All dies bildet mit Golgotha eine Einheit, und jedes Verweilen bei einem Ausschnitt hilft schon mit hinführen zum Anschluß an dieses Opfer, ist also nicht als neben ihm liegend anzusehen.

#### **Fünf Wegemarken aus Wesensanliegen**

Für eine zum Wesensziel hinführende Wirksamkeit der Seelsorge vom Altare aus ergibt sich aus diesen Überlegungen ein Hinweis in fünffacher Richtung:

1. Wie schon erwähnt, ist jede einzelne Form der Meßfeiergestaltung vom Seelsorger vor allem daraufhin zu prüfen, wie weit diese jeweils gewählte Form psychologisch geeignet ist, die Teilnehmer am Meßopfer zu innerem Anschluß an den Opferwillen Christi einzuladen (wir sehen dabei von der Wirkung der Gnade ab, die aber vom objektiven Geschehen her stets da ist, wenn sie sich auch unserer Kontrolle entzieht).\*

2. Die jeweils gewählten Formen der Meßfeier werden darum notwendigerweise verschieden sein müssen, je dem vorherrschenden Typ der Teilnehmer angepaßt, die nach der Art ihrer Ansprechbarkeit verschieden

---

\*) Wir übergangen noch ein anderes: Der Akt jeder Zelebration der heiligen Messe für sich allein betrachtet ist in sich schon eine Heilstat Christi und der Kirche von eigenem Wert und objektiver Wirksamkeit, selbst wenn der zelebrierende Priester ihn völlig teilnahmslos setzte. Und so ist es selbstverständlich schon eine pastorale Tat, den Gläubigen wenigstens so weit die Augen zu öffnen, daß sie das sehen. Sie würden in der sonntägigen Verpflichtung zur heiligen Messe mehr als die Befolgung einer Vereinssatzung sehen, sondern eine objektive Heilsrealität.

sind; bzw. eine Meßfeierform wird nicht alle Arten von Teilnehmern in gleicher Wirkkraft innerlich ansprechen können.

3. Das Endziel aller aktiven Teilnahme, namentlich das volle Eingehen auf den vollendeten Opferwillen Christi wird, wie wir sahen, erst allmählich. Für gewöhnlich mag es erst im Laufe eines ganzen Lebens erreicht werden (und dazu bei vielen Menschen auch gerade nur noch im Allerwesentlichsten: „Dein, nicht mein Wille geschehe“). Darum dürfen und müssen wir mit derjenigen Meßfeierform durchaus zufrieden sein, die geeignet ist, irgendeinen Schritt auf dem Wege zum Endziel den einzelnen voranzubringen. Überängstliche Nervosität beim Suchen nach den Formen braucht uns darum nicht anzugreifen.

4. Durchaus schon einen Schritt zum Endziel macht auch derjenige Teilnehmer an der heiligen Messe, der sich während der Messe in privatem Gebet oder betrachtend in einen Teil des Lebens des Herrn oder der Vollendung dieses Lebens in der Auferstehung und Geistessendung, selbst der Heilsgeschichte vor Christus oder der Heiligenleben ein Stück einleibt, mag er auch dabei dem Hauptdrama des Opfers nicht so die ganze Aufmerksamkeit widmen. Wie wir ja erkannt haben, bildet die Heilsvorbereitung vom Paradiese an, Christi Leben und die Vollendung seines Werkes in der Geistsendung eine einzige organische Einheit mit dem Opfer auf Golgotha; Heiligenleben und Heiligtugend sind ja nichts anderes als der Widerschein der Heiligkeit des Hohenpriesters in seinem am Kreuz vollendeten Opferwillen. Wer auch nur in der gezeichneten Weise dem Opfer beiwohnt, steht darum geistig nicht neben dem Weltopfer, sondern im Gesamtgefüge seiner einen erlösenden Liturgie. — Also auch hier möge Seelsorge vom Altare her ihr Blickfeld nicht beengen.

5. Da echter innerer Anschluß an den entscheidend rettenden Opferwillen Christi erst an allmählichem Sich-durchdringen-lassen von dieser Gesinnung des Herrn in der ständigen Lebensführung des Menschen und ständiger Selbstbindung an diese Gesinnung erst real Wirklichkeit werden kann, liegt es auf der Hand, daß ein solch ständiges Sichdurchdringen nach den Gesetzen der menschlichen Psyche wirksam nicht erreicht werden kann in den Stunden der Meßfeier allein; es müssen unabdingbar ein ständiges Frömmigkeitsleben und stete Aszese dazukommen. Wirksame Seelsorge vom Altare her hat darum beides sorgfältig zu pflegen. Und es wird von hier aus selbstverständlich, daß das Päpstliche Rundschreiben über die heilige Liturgie (was vielleicht manchen überrascht haben mag) nicht nur die Opferfeier in seine Betrachtung zieht und es dabei bewenden läßt, sondern daß auch persönliche private Frömmigkeit, Volksandachten, Anleitung zur Nachahmung Christi, Reinigung der Einzelseele, eucharistischer Kult, Heiligenverehrung zur Sprache kommen und daß der Seelsorger zu deren Pflege ermuntert und gedrängt wird. Die Enzyklika will eben das wesentliche Hauptanliegen, die innere aktive Teilnahme sicher wirksam durchgesetzt wissen.

(Ein zweiter Teil über die heutige Praxis folgt.)

# Die bolschewistische Pseudoreligion

Von Professor Dr. Joseph Höffner, Trier

Wer im Bolschewismus nur ein System kollektivistischer Planwirtschaft sieht, urteilt arg vordergründig und einseitig. Der Bolschewismus ist wesentlich ein intoleranter und fanatischer Glaube. Im Osten sucht sich eine neue Anschauung vom Wesen des Menschen und vom Sinn des Weltgeschehens mit Gewalt durchzusetzen. Als „umgestülpte Orthodoxie“ besitzt die bolschewistische Pseudoreligion ihre „heiligen Schriften“ der „vier Evangelisten“ Marx, Engels, Lenin und Stalin<sup>1</sup>. Das „unfehlbare Lehramt“ der Parteihierarchie wacht eifersüchtig über die Reinheit der Lehre, so daß in den letzten dreißig Jahren kein Buch und kein Zeitschriftenartikel in der Sowjetunion erschienen ist, der es gewagt hätte, der amtlichen Weltanschauung jener vier „Klassiker“ offen zu widersprechen. Wer trotz bester Absicht Ansichten vertritt, die dem „Lehramt“ nicht genehm sind, wird als „Häretiker“ verurteilt und kann sich nur durch kriecheische Selbstbeichtigung retten<sup>2</sup>.

In der bolschewistischen Pseudoreligion lassen sich fünf Grundelemente unterscheiden:

## 1. Der Atheismus

Lenin und Stalin sind gelehrige Schüler der Erzväter Marx und Engels. Unter dem Einfluß des seichten Rationalismus des 18. und 19. Jahrhunderts haben Marx und Engels nicht nur, wie man manchmal sagt, von der Religion abstrahiert, sondern das Dasein Gottes und das ewige Leben ausdrücklich geleugnet.

Karl Marx nennt die Religion immer wieder eine „Nebelregion“<sup>3</sup>, einen „mystischen Nebelschleier“<sup>4</sup>. Wie der Mensch in der kapitalistischen Produktion „vom Machwerk seiner eigenen Hand“, so werde er in der Religion „vom Machwerk seines eigenen Kopfes“ beherrscht<sup>5</sup>. Es sei Aufgabe der „materialistischen und daher wissenschaftlichen Methode“, die Religion als eine „verhimmelte Form“ der jeweiligen „Lebensverhältnisse“ zu erweisen und „durch Analyse . . . den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden“<sup>6</sup>.

Von demselben Religionshaß erfüllt lehnte auch Marxens Freund Friedrich Engels Gott als „phantastischen Reflex“, als „Spiegelbild des Menschen“ ab<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. B. Schultze, Weltanschauung und Christentum im sowjetischen Geschichtsunterricht, in: W. de Vries, Christentum in der Sowjetunion, Heidelberg 1950, S. 169.

<sup>2</sup> Über solche Selbstbeichtigungen vgl. J. M. Bochenski, Der sowjet-russische dialektische Materialismus, München 1950, S. 171 ff.

<sup>3</sup> Das Kapital, Bd. I., Berlin 1947, S. 78.

<sup>4</sup> ebd., S. 85.

<sup>5</sup> ebd., S. 653.

<sup>6</sup> ebd., S. 389.

<sup>7</sup> L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, Berlin 1946, S. 30.



Der marxistische Atheismus hat furchtbares Unheil über das Proletariat der ganzen Welt gebracht. Bis in die sechziger Jahre des vorigen Jahrhunderts war die Arbeiterbewegung nicht antichristlich, so daß Bischof Ketteler zunächst keine Bedenken gegen den Eintritt katholischer Arbeiter in die Lassale'schen Arbeitervereine erhob. Erst der Marxismus hat der — mit Recht für ihre Menschenwürde kämpfenden — Arbeiterschaft den antireligiösen Affekt eingepflanzt. Bezeichnend ist ein Brief, den Karl Marx am 25. September 1869 an Engels geschrieben hat:

„Lieber Fred, . . . Bei dieser Tour durch Belgien, Aufenthalt in Aachen und Fahrt den Rhein herauf, habe ich mich überzeugt, daß energisch, speziell in den katholischen Gegenden, gegen die Pfaffen losgegangen werden muß. Ich werde in diesem Sinne durch die Internationale wirken. Die Hunde kokettieren (z. B. Bischof Ketteler in Mainz, die Pfaffen auf dem Düsseldorfer Kongreß usw.), wo es passend scheint, mit der Arbeiterfrage . . . Salut. Dein K. M.“<sup>8</sup>

Tragischerweise gelang es einer kleinen, marxistisch geschulten Gruppe von Intellektuellen, unter Lenins Führung im Jahre 1917 die Herrschaft über Rußland zu gewinnen und den marxistischen Atheismus zur amtlichen Pseudoreligion dieses großen Reiches zu machen.

Mit zynischem Spott nennt Lenin den Glauben an Gott eine „ideologische Seuche“; mit der Gottesidee mache man das Volk und die Arbeiter „auf das eifrigste stumpfsinnig“; wer an Gott glaube, „bespiele sich selbst auf die übelste Art“<sup>9</sup>. Mit einem Wort: Wir sagen entschlossen, daß wir an keinen Gott glauben“<sup>10</sup>.

Einer der führenden „Philosophen“ der Sowjetunion, M. M. Rosental, bedauert es sehr, daß sich auch heute noch in Rußland Bevölkerungsschichten fänden, „die die Überbleibsel der idealistischen Weltanschauung nicht überwunden hätten“. Bolschewismus und Religion führten „einen Kampf auf Leben und Tod“. Die Gottesidee müsse man mit Lenin „barbarisch, ungeheuerlich, richtiger: kindlich-albern nennen“<sup>11</sup>.

Diese antireligiöse Grundhaltung hat sich auch seit 1940, da der Bolschewismus aus taktischen Gründen der Innen- und Außenpolitik die Christenverfolgung gemäßiger betreiben mußte<sup>12</sup>, nicht geändert. O. Fjodorow schrieb 1947, der Bolschewismus lehne „als wissenschaft-

<sup>8</sup> Briefwechsel Marx-Engels, Bd. 4, Berlin 1950, S. 272.

<sup>9</sup> Zit.: René Fülöp-Miller, Geist und Gesicht des Bolschewismus. Zürich-Leipzig-Wien 1928, 2. Aufl., S. 102/3.

<sup>10</sup> Lenin, Gesammelte Werke, 3. Aufl., Bd. 25, S. 384.

<sup>11</sup> M. M. Rosental, Materialistische und idealistische Weltanschauung. Berlin 1947, S. 22.

<sup>12</sup> Heute bestehen in der Sowjetunion 69 Bistümer, 2 geistliche Akademien, 10 Priesterseminare; es sollen 22 000 Kirchen und verschiedene Klöster geöffnet sein. Vgl. A. M. Amann, Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte. Wien 1950, S. 662.

liche Weltanschauung“ die Religion nach wie vor ab. Man müsse jedoch „bei der Überwindung der religiösen Vorurteile der Werktätigen besonders vorsichtig und taktvoll vorgehen“<sup>13</sup>.

## 2. Der Materialismus

Der bolschewistische Atheismus hat von Marx und Engels seine materialistische Prägung empfangen. Nach Marx und Engels kommt dem Geistigen als dem „im Menschenkopf umgesetzten und übersetzten Materiellen“ kein Eigenwert zu. Während Marx den Materialismus vor allem historisch-soziologisch entwickelte, hat Engels ihn in unerhört primitiver Art philosophisch popularisiert. In der „sehr frühen Zeit“, so schreibt er, wo die Menschen infolge ihrer gänzlichen Unwissenheit auf die Vorstellung kamen, „ihr Denken und Empfinden sei nicht eine Tätigkeit ihres Körpers, sondern einer besonderen, in diesem Körper wohnenden und ihn beim Tode verlassenden Seele“, in dieser frühen Zeit sei „die langweilige Einbildung von der persönlichen Unsterblichkeit“ entstanden. Der Glaube an den Geist habe also „in den bornierten und unwissenden Vorstellungen des Wildheitszustandes“ seine Wurzel<sup>14</sup>.

Nach Marx und Engels ist alles Geistige, also Religion, Philosophie, Sittlichkeit, Wissenschaft und Kunst, nur Produkt, Reflex, Überbau der jeweiligen wirtschaftlichen Verhältnisse. Berühmt ist Marxens Satz: „Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um“<sup>15</sup>.

Lenin und Stalin haben den marxistischen Materialismus zur amtlichen Weltanschauung der Sowjetunion erhoben. Der kühlen, technisierenden Wesensart Lenins war das materialistische Denken innerlich verwandt. „In der Welt“, so erklärt Lenin, „existiert nichts als die sich bewegende Materie“<sup>16</sup>. Bewiesen wird diese These nicht; sie wird geglaubt.

Stalin wiederholt in ermüdender Eintönigkeit die materialistischen Lehrsätze: „Die stoffliche, sinnlich wahrnehmbare Welt, zu der wir selbst gehören, ist das einzig Wirkliche“. Das Denken jedoch ist „ein Produkt der Materie, die in ihrer Entwicklung einen hohen Grad von Vollkommenheit erreicht hat, und zwar ein Produkt des Gehirns“<sup>17</sup>.

Mit diesem philosophischen Materialismus vermengt Stalin das ganz anders gelagerte Problem, ob in der Erkenntnislehre der Realismus oder der Idealismus recht habe. Stalin erklärt: „Im Gegensatz zum

<sup>13</sup> O. Fjodorow, Die Religion in der UdSSR, Berlin 1947, S. 26 f.

<sup>14</sup> F. Engels, Ludwig Feuerbach usw., S. 15.

<sup>15</sup> K. Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie. Berlin 1947, S. 13 f.

<sup>16</sup> Materialismus und Empiriekritizismus, S. 167.

<sup>17</sup> Über dialektischen und historischen Materialismus. In: J. Stalin, Fragen des Leninismus, Moskau 1946, S. 655.

Idealismus, der behauptet, daß nur unser Bewußtsein wirklich existiere, daß die materielle Welt . . . nur in unserem Bewußtsein . . . existiere, geht der marxistische philosophische Materialismus davon aus, daß die Materie . . . außerhalb des Bewußtseins und unabhängig von ihm existiert“<sup>18</sup>.

Daß der Glaube an Gott und Geist durchaus mit dem erkenntnistheoretischen kritischen Realismus vereinbar ist, scheint der Sowjet-Philosophie nicht der Erörterung wert. Es ist eine unerhört oberflächliche Methode, mit der Existenz einer dinglichen Welt den ontologischen Materialismus als erwiesen anzusehen<sup>19</sup>.

### 3. Die Dialektik

Die dialektische Methode hat Karl Marx bekanntlich aus der idealistischen Philosophie Hegels übernommen, sie materialistisch umgedeutet und auf die gesellschaftlichen Verhältnisse und Entwicklungen angewandt: Die jeweiligen Produktivkräfte (das technische Wissen und die Arbeitserfahrung der wirtschaftlich tätigen Menschen) schafften sich die zu ihnen passenden Produktions- oder Gesellschaftsverhältnisse (z. B. Sklaverei, Feudalsystem, Kapitalismus, Sozialismus). Ein bloßer Reflex dieser Produktionsverhältnisse sei der jeweilige ideologische Überbau (Religion, Metaphysik, Moral usw.)

Gesellschaftsverhältnisse seien stets spannungsgeladen. Sozialordnungen würden — kraft der innewohnenden Gegensätze — zu gegebener Zeit reif und schlugen in neue Formen um. „Eine Gesellschaftsformation“, so schreibt Marx, „geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist; — und neue, höhere Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle (der alten), bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoß der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind“<sup>20</sup>.

In Abhängigkeit von Marx spricht Lenin vom „unendlichen Prozeß der Offenbarwerdung neuer Erscheinungen“, vom „gegenseitigen Kampf des Inhalts und der Form“, vom „Abstreifen der Form“ und der „Umwandlung des Inhalts“<sup>21</sup>.

Stalin aber erklärt: „Im Gegensatz zur Metaphysik betrachtet die Dialektik den Entwicklungsprozeß nicht als einfachen Wachstumsprozeß, in welchem quantitative Veränderungen nicht zu qualitativen Veränderungen führen, sondern als eine Entwicklung, die von unbedeutenden und verborgenen quantitativen Veränderungen . . . zu qualitativen Veränderungen übergeht“, wobei dieser Übergang „nicht allmählich“, sondern

<sup>18</sup> ebd., S. 655.

<sup>19</sup> Zur Kritik des marxistischen Materialismus vgl. das in Anm. 2 genannte Werk von Bochenski und das demnächst bei Herder-Wien erscheinende Werk von G. A. Wetter: Der dialektische Materialismus der Sowjetunion.

<sup>20</sup> Zur Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1947, S. 14.

<sup>21</sup> Lenin, Gesammelte Werke, 3. Aufl., Bd. 25, S. 381.

„rasch“, „plötzlich“ und „sprunghaft“, „nicht zufällig“, sondern „gesetzmäßig“ erfolgt<sup>22</sup>. Durch solche „Sprünge“ sei aus leblosem Stoff das Leben, aus dem vegetativen das sensitive Leben und aus dem Tier der Geist entstanden.

Die marxistische Dialektik wird — als „historischer Materialismus“ — von der bolschewistischen Pseudoreligion vor allem zur Deutung der gesellschaftlichen Entwicklungen verwandt. Stalin unterscheidet fünf Entwicklungsstufen, die durch Klassenkämpfe einander abgelöst hätten: die Urgemeinschaft, die Sklaverei, das Feudalsystem mit der Leibeigenschaft, den Kapitalismus und den Sozialismus.

Heute sei der Kapitalismus reif zum Untergang. Stalin prophezeit: „Dadurch, daß der Kapitalismus die Produktion erweitert und Millionen Arbeiter in gewaltigen Fabriken und Werken zusammenballt, verleiht er dem Produktionsprozeß gesellschaftlichen Charakter, wodurch er seine eigene Basis untergräbt . . . Dies bedeutet, daß der Kapitalismus mit der Revolution schwanger geht“<sup>23</sup>. Die Zukunft gehöre dem paradiesischen Kollektiv. Mit dem Kollektiv jedoch höre die Dialektik der Weltgeschichte auf, wie schon Karl Marx verheißen habe: „Die „bürgerlichen Produktionsverhältnisse sind die letzte antagonistische Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses . . . Mit dieser Gesellschaftsform schließt daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab“<sup>24</sup>.

#### 4. Der Kollektivismus

Marx und Engels sind in der näheren Ausmalung des kommenden Kollektivs auffallend vorsichtig gewesen. Es schwebte ihnen eine staatenlose Gesellschaft mit Gemeineigentum vor. Engels sprach von einer „neuen Gesellschaftsordnung“, in der „die heutigen Klassenunterschiede verschwunden“ seien und durch „planmäßige Ausnutzung“ der „ungeheuren Produktivkräfte“ „bei gleicher Arbeitspflicht auch die Mittel zum Leben, zum Lebensgenuß . . . in stets wachsender Fülle zur Verfügung stehen würden“<sup>25</sup>. Die Staatsmaschine werde dorthin versetzt werden, „wohin sie dann gehören wird: ins Museum der Altertümer, neben das Spinnrad und die bronzene Axt“<sup>26</sup>.

Die Bolschewisten konnten seit 1917 nicht umhin, dem Kollektiv-Paradies konkrete Gestalt zu geben, — sehr zur Ernüchterung vieler Anhänger, die märchenhafte Erwartungen gehegt hatten. Das eindrucks-

<sup>22</sup> J. Stalin, Über dialektischen und historischen Materialismus. In: J. Stalin, Fragen des Leninismus, Moskau 1946, S. 649 f.

<sup>23</sup> J. Stalin, Fragen des Leninismus, S. 676.

<sup>24</sup> Zur Kritik der politischen Ökonomie, S. 14.

<sup>25</sup> F. Engels in der Einleitung zu: Marx, Lohnarbeit und Kapital, Berlin 1946, S. 13.

<sup>26</sup> F. Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. Berlin 1946, S. 146.



vollste Erlebnis der Sowjetbürger wurde nämlich der Zwang in allen Lebensbereichen. Lenin erklärte schon am 28. April 1918: „Daß die Durchführung (der sozialistischen Gesellschaftsordnung) Zwang erfordert — und Zwang gerade in der Form der Diktatur — darüber macht man sich gewöhnlich keine Gedanken . . . Die Diktatur ist eine eiserne Macht, die mit revolutionärer Kühnheit und Schnelligkeit handelt, die schonungslos ist bei der Unterdrückung sowohl der Ausbeuter als auch der Rowdys“<sup>27</sup>.

Der diktatorische Zwang der kleinen bolschewistischen Minderheit erstreckt sich auf alle Gebiete: auf die Politik, die Wirtschaft, das kulturelle Leben, die Ehe und Familie usw. Auf dem 7. Parteitag im März 1918 sprach Lenin es offen aus: „Die Umwandlung des ganzen Staats- und Wirtschaftsorganismus in eine einzige große Maschine, in einen Wirtschaftsorganismus, der so arbeitet, daß sich hunderte Millionen Menschen von einem einzigen Plan leiten lassen, — das ist die gigantische organisatorische Aufgabe, die uns zugefallen ist“<sup>28</sup>. Wir müssen hinzufügen: Das ist aber auch die gigantische Gefahr, die der Freiheit und Würde des Menschen droht!

Am 20. Januar 1929 veröffentlichte die „Prawda“ einen Aufsatz aus dem Nachlaß Lenins, in dem es heißt: „Wer nicht arbeitet, der soll auch nicht essen! — das ist das praktische Gebot des Sozialismus . . . An einem Ort wird man zehn Reiche, ein Dutzend Gauner, ein halbes Dutzend Arbeiter, die sich vor der Arbeit drücken (ebenso fleghaft wie viele Setzer in Petrograd, besonders in den Parteidruckereien) ins Gefängnis stecken. An einem anderen Ort wird man sie die Klosetts reinigen lassen. An einem dritten Ort wird man ihnen nach Abbüßung ihrer Freiheitsstrafen gelbe Pässe aushändigen, damit das ganze Volk sie bis zu ihrer Besserung als schädliche Elemente überwache. An einem vierten Ort wird man einen von zehn, die sich des Müßigganges schuldig machen, auf der Stelle erschießen. An einem fünften Ort wird man eine Kombination verschiedener Mittel ersinnen“<sup>29</sup>.

Die „Mitbestimmung“ der Arbeiter ist im Osten unbekannt. Als nach der Machtübernahme im Jahre 1917 russische Gewerkschaftskreise die Mitbestimmung forderten, wurden sie am 28. April 1918 von Lenin eines anderen belehrt. Er erklärte: „Wir müssen es lernen, den stürmischen, wie Hochwasser im Frühjahr über alle Ufer brandenden Versammlungsdemokratismus der werktätigen Massen mit der eisernen Disziplin während der Arbeit, mit der unbedingten Unterordnung unter den Willen einer Person, des sowjetischen Leiters, während der Arbeit zu vereinigen. Das haben wir noch nicht gelernt. Das werden wir

<sup>27</sup> Lenin, Ausgewählte Werke, II, Moskau 1947, S. 379 ff.

<sup>28</sup> Lenin, Ausgewählte Werke, Bd. II, Moskau 1947, S. 333.

<sup>29</sup> ebd., II, 297.

lernen!“<sup>30</sup>. — Im Sowjet-Paradies ist eine neue Sklaverei entstanden: 16—20 Millionen Menschen sind heute zur Zwangsarbeit verurteilt<sup>31</sup>. Die zentrale Lenkung des Kollektivs beschränkt sich nicht auf den wirtschaftlichen Bereich. Obwohl nämlich der dialektische Materialismus in Philosophie, Religion und Sittlichkeit „nur“ einen Reflex der Produktionsverhältnisse sieht, wird in keinem Staat der Welt der weltanschaulichen Schulung eine solche Bedeutung beigelegt wie in der Sowjetunion. Der ideologische Überbau wird zentral gelenkt.

## 5. Der Messianismus

Ein messianisches Sendungsbewußtsein treibt den Bolschewismus an, der ganzen Welt die neue Lebensform des Kollektivs mit Gewalt aufzuzwingen. In diesem Messianismus scheint der Anspruch der orthodoxen Kirche, als „drittes Rom“ der ganzen Welt die christliche Erneuerung zu schenken, — ins rein Irdische umgedeutet — unbewußt fortzuleben. Vor allem aber entspringt der bolschewistische Messianismus dem dialektischen Materialismus. Der Dialektik ist eine messianische Dynamik eigen. Glaubt sie doch an den notwendigen Sieg des Kommunismus. Stalin stellt fest: „Für die dialektische Methode ist . . . nicht das wichtig, was im gegebenen Augenblick als fest erscheint, jedoch bereits abzusterben beginnt, sondern das, was entsteht und sich entwickelt, selbst wenn es im gegebenen Augenblick nicht fest aussieht; denn für die dialektische Methode ist nur das unüberwindlich, was entsteht und sich entwickelt“<sup>32</sup>.

Nun ist der bolschewistische Messianismus ohne Zweifel seit 1917 in eine bedenkliche Krise geraten. Hatte der Bolschewismus nicht 34 Jahre Zeit, das Paradies in der Sowjetunion zu verwirklichen? Wie erklären sich die 16 bis 20 Millionen Sklaven in der Sowjetunion?

Die bolschewistische Parteilehre muß ihre Anhänger wohl oder übel auf eine sehr ferne Zukunft vertrösten. Heute, so wird erklärt, stünden dem Kommen des Paradieses zwei Hemmnisse im Wege: Erstens seien die Menschen in der Sowjetunion noch nicht reif für den wahren Kommunismus. Lenin unterscheidet zwischen „kommunistischem“ und „sozialistischem“ Arbeitsethos: „Kommunistische Arbeit“ ist „freiwillige Arbeit, ohne Norm, ohne auf Entlohnung zu rechnen, ohne eine Vereinbarung über Entlohnung, Arbeit, die aus der Gewohnheit, für das Gemeinwohl zu arbeiten, und aus der (zur Gewohnheit gewordenen) Erkenntnis von der Notwendigkeit der Arbeit für das Gemeinwohl geleistet wird,

<sup>30</sup> ebd., II, 387.

<sup>31</sup> Über die Zwangsarbeit in der Sowjetunion vgl. D. J. Dallin u. Boris Nikolaevsky, Arbeiter oder Ausgebeutete? München 1948; ferner: Sklavenarbeit in Rußland. Bericht des Amerikanischen Gewerkschaftsbundes an die Vereinten Nationen (1950).

<sup>32</sup> J. Stalin, Fragen des Leninismus, S. 673.

Arbeit als Bedürfnis eines gesunden Organismus. Es ist jedem klar, daß wir . . . noch sehr, sehr weit entfernt sind von einer breiten, wirklich die Massen umfassenden Anwendung einer solchen Arbeit“. Die Bürger der Sowjetunion stünden erst auf der Stufe der „sozialistischen“ Arbeit; d. h. man müsse ihnen Lohn zahlen, sie zu Akkord-Leistungen anstacheln und die Müßiggänger zur Zwangsarbeit verurteilen<sup>33</sup>.

Ein z w e i t e r Feind des kommenden Kollektivs, so klagt die Sowjetpropaganda, stehe im Ausland. Satanische Mächte, vor allem die Vereinigten Staaten, suchten die Verwirklichung des paradiesischen Endzieles neidisch, heimtückisch und gewalttätig zu verhindern. Diesen Feinden gegenüber nimmt der bolschewistische Messianismus b r u t a l e Züge an. Die Gegner werden als durch und durch böse und teuflisch hingestellt.

Auf der zweiten Unionskonferenz der „Friedensanhänger“ in Moskau vom 16. bis 18. Oktober 1950 konnte man folgende Haßausbrüche hören: Wir Bolschewisten weihen „selbstlos alle unsere Kräfte . . . der Festigung des Friedens . . . Auf der anderen Seite sind jene, die sich wie Raubtiere auf völlig unschuldige Menschen stürzen“<sup>34</sup>.

„Wir dürfen nie müde werden, diese Kriegsbrandstifter, diese Prediger des Todes, die Werwölfe . . . zu entlarven. Man muß ihnen die Maske abreißen, damit die ganze Welt ihre bestialische Fratze erkennt. Man muß sie als die gefährlichsten Verbrecher gegen die Menschheit . . . an den Schandpfahl nageln . . .“, diese „neuen Welthenker“, die „nach Blut dürsten und Ruinen sehen wollen“. „Fluch den amerikanischen Atomkannibalen!“ „Fluch über diese Unholde!“<sup>35</sup>.

Man wird unwillkürlich an die Betrachtung des hl. Ignatius über die „zwei Fahnen“ erinnert, wenn man im Kongreß-Bericht liest, heute stünden auf der Welt die „Taten und Pläne“ z w e i e r H e e r l a g e r einander gegenüber: „des Lagers des Lebens und des Lagers des Todes, des Lagers des Friedens, des Sozialismus, der Demokratie und des Lagers des Imperialismus, der Reaktion und des Krieges“<sup>36</sup>.

Schon L e n i n hatte auf dem 8. Parteitag 1919 ausgerufen: „Die Existenz der Sowjetrepublik neben den imperialistischen Staaten ist auf die Dauer u n d e n k b a r. Am Ende wird entweder das eine oder das andere siegen. Aber bis dieses Ende eintritt, ist eine Reihe furchtbarster Zusammenstöße zwischen der Sowjetrepublik und den bürgerlichen Staaten unvermeidlich“<sup>37</sup>.

Auch S t a l i n legt immer wieder dar, die Sache sei „nicht damit ab-

<sup>33</sup> Lenin, Ausgewählte Werke, Bd. II, S. 666 f.

<sup>34</sup> Die zweite Unionskonferenz der Friedensanhänger, Moskau 16. bis 18. Okt. 1950, Beilage zur „Neuen Zeit“ Nr. 44, 1. 11. 1950, Verlag TRUD, Moskau 1950, S. 25.

<sup>35</sup> ebd., S. 12, 14, 20, 35.

<sup>36</sup> ebd., S. 28.

<sup>37</sup> Lenin, Sämtliche Werke, Bd. 24, S. 122.

getan“, daß man die Macht ergriffen habe. Es gelte nunmehr, die „Armee der Revolution ... zum Kampf gegen den Imperialismus zu organisieren“<sup>38</sup>.

Erst wenn „die zweite Stufe des Sozialismus, der Kommunismus“ erreicht sei und es „keine kapitalistische Umkreisung“ mehr gebe, werde der Staat absterben und verschwinden können, um dem staatenlosen, kommunistischen Paradies Platz zu machen<sup>39</sup>. Bis dahin müssen die Bürger der Sowjetunion sich einschränken, schwer schuften und an das kommende Heil „glauben“. Garant ihres Glaubens ist Stalin, den die Redner auf der Moskauer Unionskonferenz der Friedensanhänger fast abgöttisch verherrlichten: „Ruhm sei dem Führer der Völker, dem Baumeister des Kommunismus, dem Bannerträger des Friedens“, „unserem Vater, Führer und geliebten Lehrer“, „dem Führer und Lehrer der ganzen fortschrittlichen Menschheit!“ Denn „es gibt nur ein Wort, das bei allen Völkern gleich klingt und gleich verstanden wird ... Dieses Wort erschließt uns alle Herzen ... , dieses Wort, es lindert alle Schmerzen ... In diesem Wort verschmelzen alle Begriffe: Frieden, Freundschaft, Glück, Fortschritt, Sozialismus, Moskau, UdSSR. Es ist das schlichte, herrliche und große Wort — Stalin!“<sup>40</sup>

Die fünf Thesen der bolschewistischen Weltanschauung und die Art und Weise, wie sie „bewiesen“ werden, sind von so ungeheuerlicher Primitivität und wissenschaftlich derart überholt und reaktionär, daß es unmöglich und überflüssig erscheint, sich ernstlich damit auseinanderzusetzen. Durch wissenschaftliche Widerlegung kann der Bolschewismus nicht überwunden werden; denn er ist ein fanatischer Pseudo-Glaube.

Auf zwei Menschenklassen hat die bolschewistische Erlösungslehre lange Zeit einen fast magischen Zauber ausgeübt: auf das Proletariat und auf die Kolonialvölker. Das Bewußtsein, ausgebeutet zu werden und im sozialen und wirtschaftlichen Bereich keine Gerechtigkeit zu finden, hat dem Bolschewismus die meisten Anhänger gebracht. Auch heute noch hat die bolschewistische Ideologie in der westlichen Welt mehr Verbündete als manche meinen. Nur die ehrliche und tatkräftige Verwirklichung der sozialen Gerechtigkeit vermag dem Bolschewismus den Boden zu entziehen<sup>41</sup>. Die Stunde der christlichen Tat hat geschlagen.

<sup>38</sup> J. Stalin, Über die Grundlagen des Leninismus. In: Fragen des Leninismus, S. 40.

<sup>39</sup> Viktor Stern, Grundzüge des dialektischen und historischen Materialismus, Berlin 1947, S. 55.

<sup>40</sup> Die zweite Unionskonferenz der Friedensanhänger, S. 20, 21, 27, 30, 32. — Über den unmarxistischen bolschewistischen Nationalismus vgl. Klaus Mehnert, Weltrevolution durch Weltgeschichte. Kitzingen (Main) 1950.

<sup>41</sup> Vgl. Fulton J. Sheen, Der Kommunismus und das Gewissen der westlichen Welt. Morus-Verlag, Berlin 1950.



# **Des heiligen Bernhard von Clairvaux Beziehungen zu Trier**

Von Oberstudiendirektor Nikolaus Zimmer, Trier

## **II. Die Jahre 1140—1153**

Wie echt Bernhards Wertschätzung für Albero war, kommt in klassischer Form zum Ausdruck in den Briefen, in denen er sich während der Spannung zwischen Innozenz II. und Albero wegen der Abtei St. Maximin für ihn beim Papst einsetzt<sup>50</sup>. Das Hin und Her in dem jahrhundertalten Ringen zwischen Erzbischof von Trier und Abtei St. Maximin um deren Unabhängigkeit übergehen wir hier<sup>51</sup>. Es war im Jahre 1139 dahin gekommen, daß Innozenz II. Albero zum 28. April 1140 zur Verantwortung nach Rom vorlud, weil er den vom Papst selbst für Maximin benedizierten Abt Siger nicht in die Abtei zuließ<sup>52</sup>. Albero erreichte einen Aufschub seiner Zitation bis zum 18. November 1140. In den Zwischenraum zwischen Eintreffen der päpstlichen Zitation — Herbst 1139 — und dem erneut festgelegten Termin sind die drei Briefe Bernhards für Albero einzureihen. Diese drei Briefe bleiben für alle Zeit ein Muster dafür, wie heiße Liebe zur Kirche, gepaart mit edlem Freimut, in würdiger Sprache, den Verantwortlichen in der Kirche das Gewissen schärfen darf. Bernhard redet mit einer Gewandtheit, die ihn an die Seite der geschicktesten Anwälte stellt, mit einer Wärme, wie sie dem Herzen einer Mutter entspringt, mit einem Ernste, der einem gottgesandten Propheten eignet. Für Albero allein wäre es ein aussichtsloser Versuch geblieben, Innozenz II. auf seine Seite zu bringen. Dieser hatte seine Entscheidung bereits zugunsten der Abtei gegen den Erzbischof gefällt in einer Bulle vom 6. Mai 1140<sup>53</sup>. Diese feierliche Willenskundgebung sollte also Innozenz II. widerrufen. Bernhard machte dem Papst den Rückzug möglich, indem er alle seine geschickt vorgebrachten Gründe in der kühnen Wendung münden läßt: es sei geradezu ein Vorzug des apostolischen Stuhles, daß er sich nicht zu scheuen braucht, etwas zu widerrufen, von dem er feststellt, daß es ihm durch Betrug entwunden, nicht durch die Wahrheit verdienterweise von ihm erlangt worden sei<sup>54</sup>. So wird Bernhard Sieger im Ringen für seinen Freund Albero, in dessen Gegenwart Innozenz II. den an-

<sup>50</sup> Migne, PL 182, Ep. 323, 179, 180.

<sup>51</sup> Vgl. dazu Marx, *Gesch. d. Erzst. III*, 106—116, Bernhardi, Konrad III. S. 88 ff.

<sup>52</sup> Bernhardi, ebda S. 195 ff.

<sup>53</sup> Jaffé, 5765.

<sup>54</sup> Ep. 180... Hoc solet habere praecipuum apostolica sedes, ut non pigeat revocare, quod a se forte deprehenderit fraude elicatum, non veritate promeritum.

wesenden Maximinermönchen eröffnet, daß sie dem Metropolitens Gehorsam schulden und daß der Abt aus seinen Händen die Abtei entgegenzunehmen habe<sup>55</sup>.

Vom Oktober 1146 ab bis Anfang Februar 1147 hatte Bernhard die Predigtreise für den zweiten Kreuzzug ausgeführt, die wahrscheinlich ihresgleichen in der Geschichte nicht hat. Es war, wie wenn ein Erdbeben in ununterbrochenen Stößen durch Nordfrankreich, Flandern, den Rheinauf- und abwärts, von Zürich und Winterthur bis Köln und Aachen dahinrollte, daß alles den Atem anhielt und wie verzaubert hinhorchte auf die von überirdischer Glut durchhauchten Worte Bernhards. Auf dieser historischen Reise ist Bernhard nicht in Trier gewesen. Seine ständigen Begleiter, zwei seiner Mönche, Gerard und Gaufrid, und sein Freund Balduin von Châtillon, haben in ihren Tagebüchern in zuverlässigster Weise darüber berichtet<sup>56</sup>. Aber Bernhard und Albero trafen während dieser Reise wiederum zusammen, und wiederum hat der große Abt seinem großen Freunde einen wertvollen Dienst erwiesen. Es war auf dem denkwürdigen Reichstag zu Speyer, wo unter dem unwiderstehlichen Eindruck Bernhards König Konrad III. am 27. Dezember 1146 das Kreuz nahm. Die seit sieben Jahren währende Feindschaft Alberos mit dem Graf Heinrich von Namur, dem Vogt von St. Maximin, hatte dem Trierischen Land viele Wunden geschlagen; hier wurde nun durch die Bemühungen Bernhards am 2. Januar 1147 Frieden zwischen den beiden Gegnern geschlossen. Es war ein für Albero ehrenvoller und ergebnisreicher Friedensschluß, auf den in mehreren späteren Urkunden unter der Hervorhebung der Vermittlertätigkeit Bernhards Bezug genommen wird<sup>57</sup>.

Bernhards Aufenthalt in Trier im Jahre 1135 war gewiß still verlaufen. Er liebte es nicht, Aufsehen zu erregen, wenn es ihm nicht durch die Verhältnisse aufgezwungen wurde. Die nächste Begegnung zwischen Bernhard und Albero wurde indessen zum großen Tage für Trier. Bernhard wurde wider Erwarten kurz nach seiner Rückkehr am 6. Februar 1147 nach Clairvaux wieder nach Frankfurt gerufen<sup>58</sup>. Innerdeutsche Schwierigkeiten in Zusammenhang mit dem Kreuzzuge erforderten seine Gegenwart. Es schien dem deutschen Kaiser geraten, Deutschland an der Ostgrenze gegen die Slawen nicht zu entblößen durch die Beteiligung der nördlichen und östlichen Stämme am zweiten Kreuzzuge. Diese sollten

<sup>55</sup> 19. Dez. 1140. Jaffé, 8111.

<sup>56</sup> Migne, PL 185 Liber VI. oder Liber miraculorum in itinere Germanico patratorum. Dazu vgl. Vacandard, Leben I, S. 20 ff. Hüffer, Die Anfänge des zweiten Kreuzzuges, H. J. G. 1887. Hüffer, Die Wunder des hl. Bernhard und die Kritiker, H. J. G. 1889.

<sup>57</sup> Migne, PL 185 Liber VI. 1. c. 4 § 15 u. c. 5 § 19. Hontheim, Hist. Dipl. Trev. I, S. 554 u. 556. Jaffé 9039, Bernhardi, Konrad III. S. 529 f.

<sup>58</sup> Vacandard, Leben II, S. 320.

vielmehr gleichzeitig mit dem nach Palästina strebenden Heere einen Kreuzzug gegen die Slawen durchführen. Ob Konrad III. nach der Kreuznahme in Speyer von sich aus zu dieser Ansicht kam oder ob die Westfalen und Sachsen ihn zu ihrer Ansicht bekehrten, ist hier gleichgültig<sup>59</sup>. Nachdem Bernhard nun einmal die Deutschen für den Zug nach Palästina begeistert hatte, schien er allein imstande zu sein, dieses neue Ziel als dem andern gleichwertig hinzustellen. Das mag für manche notwendig gewesen zu sein, weil ein Zug nach der Ostgrenze Deutschlands für Abenteuerer und Beutelustige nicht das Verlockende hatte, wie der Zug nach Palästina. Bernhard erfüllte seinen Auftrag in Frankfurt. Die Rückreise führte ihn über Trier<sup>60</sup>. Dieses Mal gelang es Bernhard nicht, unbemerkt in Trier zu verweilen. Am Morgen des 27. März 1147 reitet er mit seinen Begleitern durch das nördliche Tor in die Stadt ein. Es ist sicher, daß der Tag seiner Ankunft in Trier bekannt war. Wie üblich, berichten seine Begleiter, strömt das ganze Volk ihm entgegen. Durch das Gedränge zwängt sich eine Mutter durch. Zwei blinde Töchter von vier und fünf Jahren führt sie an den Wundertäter heran. Der Heilige bezeichnet sie mit dem Kreuzzeichen und sie sehen. Sie werden mit in den Dom geführt . . . Dort will der mit apostolischer Gnade ausgestattete Mann das hl. Opfer am Altar des hl. Apostels Petrus feiern. Das Volk und die Geistlichen betrachten aufmerksam die beiden Geheilten, seine Begleiter prüfen gewissenhaft die Echtheit des Wunders. Dann feiert der Gottesmann das hl. Opfer. Danach läßt er sich neben dem Altare nieder, um den Kranken die Hände aufzulegen und sie zu heilen. Er heilt einen Lahmen, einen Blinden und eine taube Frau. Darauf geht er in das Haus des Erzbischofs und heilt dort einen Knaben, der auf einem Auge blind ist, „in unserer Gegenwart“, versichern die Berichterstatter, „wir erinnern uns auf das bestimmteste“. So lautet fast wörtlich der Bericht der namentlich bekannten Begleiter des hl. Bernhard. Es ist hier nicht der Platz, die Frage nach der Echtheit der Wunder Bernhards aufzuwerfen. Sie ist von der historischen Kritik ausgiebig erörtert worden<sup>61</sup>. Nur dieses sei gesagt: nennen wir diese Vorgänge einmal wunderbare Heilungen, dann stellen wir drei Fragen. 1.) Konnte bei den geheilten Blinden eine Selbsttäuschung über die erlangte Sehkraft vorliegen? 2.) Hätten die nur angeblich geheilten Blinden die prüfende Umgebung in Irrtum führen können?<sup>62</sup> 3.) Hätte Bernhard acht Monate später in

<sup>59</sup> Otto Frising. Gest. Frid. I, 40. Migne, PL 182, ep. 457.

<sup>60</sup> Migne, PL 185, Bernardi Vita, lib. IV., col. 348 u. 47 und liber VI. c. XVI. col. 407 f u. 54 u. 55. Dazu Hüffer, Die Anfänge, S. 427 Anm. 1. Über das Verhältnis von lib. VI. zu lib. IV. Vacandard I, S. 20—33.

<sup>61</sup> Hüffer, Die Wunder, S. 23—46 u. 748—806.

<sup>62</sup> lib. VI. (in Anm. 60): *Illic eas (die beiden geheilten Schwestern) vidit clerus et populus, illic probavimus diligenter miraculi veritatem . . . puerum caecum uno oculo coram nobis illuminatum certissime recordamur.*

Trier sich während dreier Monate in der Öffentlichkeit zeigen können, ohne als Betrüger entlarvt und von der irreführten Masse gebrandmarkt zu werden, wenn die „angestaunten Heilungen nur auf Täuschung oder momentaner Überreizung der Kranken, die bald in ihr altes Übel zurückfielen, beruhten?“<sup>63</sup>. Es bleibt also dabei, daß auch die Bürgerschaft Triers Zeuge der wunderbaren Heilungen des hl. Bernhard von Clairvaux gewesen ist. Von Trier reiste Bernhard über Sierck, Rethel, Metz, Toul nach Clairvaux zurück. In den ersten Tagen des April ist er dort angekommen, da er am 6. April Papst Eugen III. auf seiner Durchreise nach Paris in Clairvaux empfängt<sup>64</sup>.

Zum letzten Male betrat Bernhard den Boden Triers, in einen Rahmen hineingezwängt, der zwar seiner weltgeschichtlichen Bedeutung entsprach, der aber seine so scharf ausgesprochene Auffassung, daß die kirchlichen Autoritäten prunklos auftreten sollten, verletzte. Er kam, wie zu Beginn erwähnt, mit seinem ehemaligen Schüler Bernhard<sup>65</sup>, nun Papst Eugen III., als dessen Begleiter während mehrerer Monate auf der Reise durch Frankreich und Deutschland, als sein unbestechlicher Ratgeber, am 29. November 1147 wieder nach Trier und verweilte mit ihm dort bis zum 14. oder 15. Februar 1148.

Wo hat Bernhard während dieser Zeit in Trier gewohnt? Es kommt kein anderes Haus in Betracht, wiederum wie 1135, als der Bernhardshof, die oben erwähnte Niederlassung der ersten Zisterzienser in Trier, welcher der Abtei von Himmerod von da an bis zu ihrer Auflösung gehörte. Dort war Bernhard bei den Übungen seines strengen Mönchslebens an keine Rücksicht gebunden, dort stand die Kapelle des hl. Sulpicius zu seiner Verfügung, gegenüber wohnte wohl sein Freund Albero, in der Nähe, nicht weit vom Dom und vom Erzbischof wird Eugen III. residiert haben. Bernhards Platz war ja in der Nähe dieser beiden Männer, um die in jenen Monaten das kirchliche und politische Leben kreiste. Daß die Sulpicius-Kapelle im Jahre 1175 durch Erzbischof Arnold I. (1169—83) wohl nicht dem hl. Bernhard allein<sup>66</sup>, sondern neben der Mutter Gottes und

<sup>63</sup> Das ist die Stellung dazu von Bernhardi, Konrad III. S. 527 mit der leichtfertigen Begründung (in Anm. 53): Von Bernhards Wundern wird dasselbe gelten (!), was Gerhoh De invest. antichr. C. 77, S. 155 f (Scheibelberger) über diejenigen anderer Kreuzprediger berichtet.

<sup>64</sup> Druckfehler ist wohl die Verweisung bei Gleber, Eugen III. S. 52. Anm. 5 auf Vacandard II, S. 300, es muß heißen 330. Falsch dagegen ist ebda. im Text, Z. 22 u. 23 „denn dieser [Bernhard] war wenige Tage vorher (= 27. Februar) von einer Predigtreise zurückgekehrt“. Gleber übersieht die hier in Betracht kommende 2. Reise nach Frankfurt. Die Rückkehr am 27. 2. 1147 nach Clairvaux war der Abschluß seiner großen und einzigen Predigtreise für den 2. Kreuzzug.

<sup>65</sup> Gleber, Eugen III. S. 186 ff. Vacandard II, S. 273 ff. Bernhardi, Konrad III., S. 451 ff.

<sup>66</sup> So Marx, Gesch. III, S. 513 Anm. 1.



dem hl. Sulpicius auch ihm geweiht wurde, läßt stark auf diese persönliche Verbindung Bernhards mit dem Heiligtum schließen. Die Angabe, daß die Kapelle zu Ehren „der glorreichen Jungfrau Maria, des Bekenners und Bischofs Sulpicius und des hl. Bernhard geweiht worden sei“<sup>67</sup>, wird auch deshalb den Tatsachen entsprechen, weil schon seit dem Ursprung des Ordens die Zisterzienser alle ihre Kirchen unter den Schutz Marias stellten<sup>68</sup>, und weil Bernhard am 18. Januar 1174 kanonisiert worden war. Wie so oft trat auch diesmal Bernhard als Friedensstifter auf. Der schon erwähnte Heinrich von Namur beschwerte sich später in einem Brief an Eugen III. über den Archidiakon Richard von Verdun, daß dieser die durch Vermittlung des Abtes von Clairvaux in Gegenwart des Papstes, während er in Trier Hof hielt, vereinbarten Friedensbedingungen nicht gehalten habe<sup>69</sup>. Daß Bernhard an der Guttheißung der bis dahin von der hl. Hildegard verfaßten theologischen Schriften durch Eugen III. in Trier stark beteiligt war, sei nur kurz vermerkt, da der Vorgang in einem andern Zusammenhang behandelt wird. Es ist keine Frage, daß Bernhard während seines monatelangen Aufenthaltes in Trier einen etwa siebenstündigen Ritt nach Himmerod nicht gescheut hat, um in sein Claustrum Mariae die Freude zu bringen, nach der alle „Bernhardiner“ sich sehnten: ihren geistigen Gründer und Vater, „den honigtriefenden Prediger“ zu hören und zu sehen. Aber keine Urkunde meldet davon.

Noch ein letztes Mal sind Bernhard und Albero zusammen, nämlich auf dem bedeutsamen Konzil in Reims, März-April 1148<sup>70</sup>. Die Zahl der Teilnehmer aus allen Ländern, besonders aus Frankreich und Deutschland, war erstaunlich groß. Albero erregte nicht geringes Aufsehen. Er ließ die päpstlichen Privilegien verlesen, die seinen Vorrang als Metropolit über die ganze Belgica Gallia begründen sollten, also unter Einbeziehung der Belgica secunda mit dem Erzbischof von Reims. Die Empörung des Erzbischofs von Reims pflanzte sich auf seine Leute weiter, die mit den Trierern in ein blutiges Handgemenge gerieten. Ohne auf Alberos Ansprüche näher einzugehen, mußte der Reimser Frieden stiften.

Aus den zahlreichen Streitfragen aus dem kirchlichen Leben, die zur Entscheidung vorlagen, sei die Auseinandersetzung Bernhards mit Gilbert de la Porrée erwähnt, die zu den bedeutendsten dialektischen Kämpfen des 12. Jahrhunderts gehörte.

Auf das Konzil fiel schon der Schatten der Katastrophe des 2. Kreuz-

<sup>67</sup> Heesius, *Manipulus* S. 23, nach ihm Lager, *Trierisches Archiv* VI, S. 54 Anm. 1.

<sup>68</sup> Vacandard I, S. 104 verwiesen auf *Institut Capit. generalis* c. 18.

<sup>69</sup> Wibaldi *Epistolae* S. 160, ep. 87 sicut inter me et Richardum archidiaconum Virdunensem in curia vestra Treveris mediante Clarevallense abbate ordinatum fuit et in vestrae sanctitatis presentia confirmatum.

<sup>70</sup> Bernhardi, Konrad III, S. 689 ff. M. G. SS. VIII, 255. Zimmer, *Trierische Chronik*, III, S. 152 f.

zuges, die unaufhaltsam fortschritt. Sie bestimmte Eugen zu schleuniger Rückkehr nach Italien. Für Bernhard war sie die bitterste Enttäuschung seines Lebens.

Da Bernhard schon seit Jahren beständig um sein Leben rang, Albero so durch Gicht geplagt war, daß er in einer zwischen zwei Pferden getragenen Sänfte zum Konzil kam, könnten beide Freunde am Ende des Konzils Abschied fürs Leben genommen haben. Albero stirbt den 18. Januar 1152. Sein Nachfolger Hillin suchte Anfang März 1153 Bernhard in Clairvaux auf, um ihn noch einmal als Friedensstifter nach Metz zu bitten. Bernhard kam unter größten körperlichen Beschwerden der Bitte nach<sup>71</sup>. Bei dieser Gelegenheit wird Hillin über das erbauliche Ende seines Freundes Albero genauere Nachrichten gegeben haben. Der 8. Juli 1153 brachte Bernhard durch den Tod seines größten Sohnes, Eugens III., noch einen letzten bitteren Schmerz. Am 20. August 1153 hauchte Bernhard von Clairvaux seine Seele aus.

Es war eine fruchtbare Freundschaft, die Bernhard und Albero verbunden hat, aber nicht nur für Albero persönlich und sein Territorium. Ebenso stark muß sie sich ausgewirkt haben durch ihre Zusammenarbeit bei den für Reich und Kirche bedeutungsvollen Gelegenheiten: Reichstage, Italienzug, Konzilien. Diese Freundschaft ist einzugliedern in die Reihe der Faktoren, welche den überall emporzüngelnden, die kirchliche Autorität und die sittlichen Grundlagen des Christentums bedrohenden revolutionären Ideen den Boden entziehen wollten, durch eine wurzelhafte Erneuerung des religiösen Lebens, durch Entweltlichung der Kirche, ihrer Verwaltung, des Klerus, des Mönchtums.

Die Stadt Trier hat die Erinnerung an den hl. Bernhard verloren. Der Name Bernhardshof, mundartlich Berenshof, ist erloschen. Nur eine Randstraße trägt seinen Namen. Eine starke persönliche Erinnerung an Bernhard fristet ein verborgenes Dasein im Kirchenschatz von U. L. Frauen und St. Laurentius. Es ist eine Stola und ein Manipel, zueinandergehörend, aus verblaßtem violetter Gewebe, mit romanischem Pflanzen- und Tierornament in gelblicher Farbe. Auf jedem Stück ist am Ende ein Pergamentstreifen befestigt, von denen der eine in der Schrift des 16. Jahrhunderts die Aufschrift trägt: *Stola Sancti Bernardi*, der andere: *Manipulus Sancti Bernardi*. Beide Stücke entbehren, Bernhards strenger Ablehnung jeden Schmuckes entsprechend, jeglicher Verzierung wie Fransen und Stickereien. Die Stola hat bei einer Breite von 5 cm die außergewöhnliche Länge von 2,73 m. Die normale Länge beträgt heute selten über 2,10 m. Sie war demnach wahrscheinlich mit dem dazugehörigen Meßgewand für Bernhard persönlich bestimmt, der nach seiner vita eine über das Mittelmaß hinausragende Größe hatte<sup>72</sup>. Ver-

<sup>71</sup> Vacandard, II, S. 546.

<sup>72</sup> Bernardi Vita I, c. 3 u. III, c. 1. (Migne, PL 185).

gegenwärtigen wir uns, daß der Bernhardshof mit der Sulpiciuskapelle gerade gegenüber der Liebfrauenkirche lag, und daß bei der Säkularisation manche Ausstattungstücke in Gotteshäuser kamen, welche dem Abbruch entgingen — zu ihnen gehörte die Liebfrauenkirche — dann ist ihre Herkunft sichergestellt. Sie werden zu dem Meßgewand gehören, das Bernhard während seines mehrmonatigen Aufenthaltes 1147—48 in der Sulpiciuskapelle öfters benützte, da die Adventszeit in seinen Aufenthalt hineinfiel, und ebenso März 1135 während der Fastenzeit. Diese Gründe werden erhärtet durch eine Eintragung in „Verzeichnis des Mobiliars, der Wertgegenstände und Paramente der Kirche U. L. Frauen“ vom Jahre 1861 durch Pfarrer Klassen. In einer Aufzählung heißt es dort: „3.) eine Stola nebst Manipel des hl. Bernhard, ohne Zweifel authentisch. Siehe Lagerbuch.“ Leider ist das Lagerbuch seit Jahren unauffindbar. Warum sollten diese Stücke einen anderen Weg genommen haben, als der einzige Altar der Sulpiciuskapelle, der Bernhardsaltar mit dem Bilde des Heiligen, der bei der Säkularisation ebenfalls nach der Liebfrauenkirche kam, leider später spurlos verschwunden ist<sup>73</sup>. Wie sorgfältig im Bernhardshofe jede persönliche Erinnerung an Bernhard gepflegt wurde, zeigt uns die Nachricht des Heesius, daß noch in seiner Zeit (1641) eine Bank im Eßzimmer gezeigt wurde, auf der Bernhard mit den Brüdern gesessen habe<sup>74</sup>. Fügen wir noch hinzu, daß eine alte Tradition in Trier um den Aufenthalt Bernhards in diesem Hause wußte, und Zeit hatte, den Namen der ortsüblichen Aussprache anzugleichen.

Mag das Andenken an die persönlichen Beziehungen des hl. Bernhard zu Trier auch ausgelöscht sein, sein Geist lebt nach einer Unterbrechung von 120 Jahren (1802—1922) wieder fort in seinem Lieblingskind, dem Clastrum Mariae in Himmerod, von dem besonders in Notzeiten reicher Segen für Leib und Seele ins Trierische Land geflossen ist.

---

<sup>73</sup> Lager—Müller, Die Kirchen und klösterlichen Genossenschaften Triers vor der Säkularisation, S. 114 f. u. Anm. 1.

<sup>74</sup> Heesius, Manipulus, S. 6.

## Neuerungen bei Kongregationen diözesanen Rechts

Von Dr. theol. Philipp Hofmeister, Benediktiner der Abtei Neresheim

Das neuere kirchliche Recht legt auf die Form der Errichtung von Kongregationen diözesanen Rechts besonderen Wert. Alle im 20. Jahrhundert regierenden Päpste haben sich mit dieser Angelegenheit befaßt. Die Konstitution Leos XIII. „*Conditae a Christo*“ vom 8. Dezember 1900 verlangt, daß der Bischof vor der Errichtung die Regeln und Satzungen prüfe, und bestimmt im einzelnen die Rechte des Bischofs bei diesen ganz unter der Jurisdiktion des Bischofs stehenden Verbänden. Pius X. („*Dei providentis*“ vom 15. Juli 1906) band bereits die Errichtung an die vorherige Zustimmung des Hl. Stuhles<sup>1</sup>. Can. 492 § 1 erneuert diese Vorschrift, schließt aber den Kapitels- und Generalvikar von der Gründung aus. Außer dieser Bestimmung approbierte Benedikt XV. am 6. 3. 1921 die von der Hl. Religiosenkongregation aufgestellten Normen für die Approbation von neuen religiösen Instituten. Einen gewissen Nachtrag hierzu bildete das von Pius XI. am 25. November 1922 gutgeheißene Dekret über die formale Errichtung dieser Genossenschaften. Diesem Papste lagen besonders die Missionsgebiete am Herzen. Deshalb erließ die Kongregation für die Ausarbeitung des Glaubens am 19. März 1937 eine besondere Instruktion für die Errichtung von Kongregationen für Eingeborene, die manche Bestimmungen von 1921 passend ergänzte. Als nennenswerte Neuerung ist zu verzeichnen die Vorschrift, daß die Satzungen jeweils in der lateinischen und in der Landessprache in wenigstens sechs Exemplaren an die Heilige Kongregation zur Überprüfung einzusenden sind; die kirchliche Bestätigung aber erteilen dann die zuständigen Ordinarien<sup>2</sup>. Der neueste Erlaß sucht der Heiligen Kongregation und den Bischöfen die Prüfung und Gutheißung der Satzungen zu erleichtern. Durch Dekret vom 29. Juni 1940 approbierte die Hl. Propagandakongregation „*Normae pro Constitutionibus Congregationem iuris diocesani a S. Congregatione de Propaganda Fide deperendum*“. Dieselben tragen die Aufschrift: „*Hoc schema non est textus adoptandus pro Constitutionibus, sed exemplar iuxta quod Constitutiones conficiendae sunt*“. Diese Normen enthalten manche Neuerungen und Änderungen von Bedeutung, die hier besprochen werden sollen.

In der Kirche kannte man bisher religiöse Verbände, in denen man teils ewige, teils nur zeitliche *Gelübde* ablegte. Diese Disziplin berücksichtigen auch die can. 488,2<sup>o</sup> und 574 § 1. Die Verbände mit nur zeitlichen Gelübden werden in unseren *Normae* nicht mehr begünstigt, denn

<sup>1</sup> Codicis Juris Canonici fontes. ed. Petrus Gasparri et Justinianus Serédi, Romae 1923 ss. III n. 644, 675 p. 563, 675.

<sup>2</sup> A. A. S. XIII, 1921, 312 ss., XIV, 1922, 644 ss., XXIX, 1937, 275 ss.



Art. 2 lautet: „Haec Congregatio est iuris diocesani cum votis simplicibus tum temporariis tum perpetuis“. Auch Art. 50 sieht nach Ablauf der zeitlichen die Ablegung von ewigen Gelübden vor.

Artikel 50 enthält noch eine weitere Neuerung. Can. 574 läßt den ewigen Gelübden dreijährige zeitliche (auf drei Jahre oder dreimal auf je ein Jahr) vorausgehen und diese Zeit auf weitere drei Jahre verlängern. Die neuen Normae kennen nun neunjährige zeitliche Gelübde (dreimal auf je ein Jahr und zweimal auf je drei Jahre); eine etwaige Verlängerung dieser Zeit ist nicht gestattet. Diese Hinausschiebung der ewigen Profeß mag bei Neulingen im christlichen Glauben in etwa notwendig sein; für unsere Gegenden kann sie nach dem Urteile des Verfassers nicht in Betracht kommen, weil sie die Vorteile des Verbandes zu sehr betont, sich aber als schwere Benachteiligung für den Profitenten auswirkt.

Artikel 54 bietet ein „formulae professionis exemplum“: „paupertas, castitas et obedientia . . . juxta (Regulam Patris Nostri Benedicti, Dominici, Francisci etc.) et Constitutiones Congregationis“. Dieses Formular befriedigt nicht, da es die Eigenart der Orden nicht berücksichtigt. Die Benediktiner versprechen Beständigkeit, Bekehrung der Sitten und Gehorsam, die Dominikaner nur Gehorsam und die Franziskaner „vivendo in obedientia, sine proprio et in castitate“. Überdies gibt es gar keine Regula S. P. Dominici, denn die Dominikaner leben nach der Augustinerregel. Auffallend ist auch die Reihenfolge der Gelübde, denn can. 487 nennt „Gehorsam, Keuschheit und Armut“. Gut dagegen hebt die Formel die Gelübdeablegung „in manibus tuis, Mater N. N.“ gemäß can. 572 § 1, 6<sup>o</sup> hervor, sie will aber auch den Bischof erwähnt wissen („et in praesentia nostri Ordinarii (vel Delegati)“), dessen Bedeutung dadurch charakterisiert wird, daß er als Zeuge die Profeßurkunde unterzeichnen soll (Art. 55, vgl. can. 576 § 2).

Das Verhältnis des Heiligen Stuhles zum Bischof ist an drei Stellen geändert, und zwar zu Gunsten des Bischofs. Nach can. 505 in Verbindung mit dem Rundschreiben der Hl. Religiosenkongregation vom 9. März 1920<sup>3</sup> konnten die Generaloberen auf zweimal sechs Jahre gewählt werden; eine weitere Wiederwahl ohne Genehmigung Roms war nicht möglich. Artikel 148 aber lautet: „Potest ad idem munus iterum (d. h. auf ein 2. Sexennium oder Decennium) eligi, sed non ultra sine speciali approbatione Ordinarii.“ Die Superiores minores locales, die zweimal drei Jahre im Amte blieben, brauchten zu weiterem Verbleiben im selben Hause apostolische Vollmacht (can. 505), jetzt genügt ebenfalls „specialis approbatio Ordinarii“. (Art. 181). Die abdicatio dominii bonorum titulo gratioso ist nach can. 583,1<sup>o</sup> nur mit Zustimmung des Heiligen Stuhles zulässig, für unsere Kongregationen genügt nun „Ordinarii licentia“ (Art. 59).

<sup>3</sup> A. A. S. XII, 1920, 365 ss.

Den Vorsitz auf dem Generalkapitel führte meist der Bischof. Diese Gewohnheit bestätigen unsere Statuten nur bezüglich der Wahl der Generaloberin (Art. 142, 150 Can. 506 § 4). Über den Vorsitz bei den übrigen Sitzungen bieten unsere Normae keine unmittelbare Vorschrift. In Wirklichkeit steht dieser der neugewählten und vom Bischof bestätigten Generaloberin zu. Daß der Bischof in außerordentlichen Fällen bei unseren Verbänden kraft des ihm zukommenden Aufsichtsrechts den Vorsitz auf dem ganzen Kapitel an sich ziehen und die Wahlen der Generalratschwestern und die Kapitelsbeschlüsse bestätigen kann, soll natürlich nicht in Abrede gestellt werden, auch nicht, daß ihm die Bestätigung aller Kapitelsbeschlüsse „ad formam statuti permanentis“ zukommt. Dieses letztere Recht hat er ja auch bei den Dom- und Kollegiatskapiteln<sup>4</sup>.

Die, was den Vorsitz auf dem Generalkapitel anlangt, nunmehr eingetretene Gleichstellung unserer Verbände mit jenen päpstlichen Rechts zeigt, daß die Kongregationen diözesanen Rechts auch dem Bischof gegenüber eine gewisse Selbständigkeit haben, ebenso wie die Dom- und Kollegiatskapitel. Sie sind eine *persona iuridica* und haben ein Eigenleben nach innen, ein eigenes Feld der Betätigung, eine eigene innere Autorität und können selbst ihre inneren Angelegenheiten ordnen<sup>5</sup>.

Im Anschluß an die can. 543 und 572 § 1, 2<sup>o</sup> ist neuerdings die Frage erörtert worden, ob es zulässig sei, daß sich der Bischof bei der Zulassung zum Noviziat und zu den Gelübden eine Genehmigung vorbehalte. Fuchs hat dies verteidigt<sup>6</sup>. Unsere Normae schweigen in Art. 34 und 49 darüber, wir werden deshalb solches Recht verneinen müssen.

Artikel 159 sieht für die Generaloberin ein „*sigillum pro actibus officialibus*“ vor. An can. 1245 § 1 schließt sich offensichtlich Art. 162 an, nach dem die Generaloberin „*integras domos*“ von der Beobachtung der Satzungen befreien kann. Ein Entgegenkommen gegenüber kleineren Verbänden enthält Art. 163, der die Verbindung des Amtes der Generaloberin mit dem der Ortsoberin oder einem anderen Amte nur „*ordinarie*“ verbietet, somit in besonderen Fällen gestattet. Die Bestellung der Generalsekretärin und -ökonomin erfolgt nicht wie bisher durch Wahl auf dem Generalkapitel, sondern durch Ernennung durch die Generaloberin mit Zustimmung des Rates (Art. 154). Beachtenswert ist ferner, daß Art. 127 die Vorschriften des can. 653 über die Entlassung in Notfällen

---

<sup>4</sup> Can. 410 § 2. S. Congr. Concilii v. 17. März 1917, A. A. S. X, 1918, 65 Wernz-Vidal, *Jus Canonicum*. Romae 1923, III n. 673.

<sup>5</sup> Marota, Th., *Commentarium pro Religiosis* II, 1921, 322 ss. Schäfer T., *De Religiosis ad Norman CIC Münster* 1927 p. 75. Bastien P., *Directoire canonique à l'usage des Congrégations à vœux simples*, Bruges 1933 p. 39, 194. Wernz-Vidal III p. 82.

<sup>6</sup> Fuchs V., *Rechtsfragen in Kongregationen Bischöflichen Rechts*, Archf. kath. KR CXIV, 1934, 125 ff.

auch auf unsere Kongregationen anwendet, somit ist hier der Generalrat nicht an die Zustimmung des Ordinarius gebunden.

Diesen Ausdehnungen der Vollmachten der Ordensoberen stehen auch manche Beeinträchtigungen gegenüber. Nach can. 651 § 1 muß nur die Generaloberin bei einer etwaigen Entlassung einer Schwester mit ewigen Gelübden ein Urteil abgeben, früher war hier auch die Zustimmung des Rates üblich<sup>7</sup>, und zwar eine geheim abgegebene. Diese Einschränkungen nimmt nun Art. 126 wieder auf und fordert das „iudicium Superiorissae generalis et Consilii, maijore suffragiorum numero expresso“. Die Abstimmung „per suffragia secreta“ verlangt Art. 167 bei allen „negotia maiora“. Dieses Erfordernis, das das Recht fast nur bei den Ordensleuten kennt<sup>8</sup>, bedeutet eine Schwächung der Gewalt des Oberen.

Die Stellung der Generaloberin ist mehr eine monarchische geworden. Sie beruft den Rat und führt in ihm den Vorsitz. Bei der Abstimmung selbst stimmt sie nicht mit, bei Stimmengleichheit gibt sie den Ausschlag (Art. 34, 41, 49, 127, 165, 167 f). Kollegiale Verfassung zeigt nur Art. 126 über die Gründe zur Entlassung einer Schwester mit ewigen Gelübden. Der Ausdruck „Wahl“ bei Bestellung einer Ortsoberin und anderer Beamtinnen ist nicht im Sinne einer kanonischen Wahl, sondern wie „nominatio“ zu verstehen (Art. 154, 168 c; vgl. can. 232 § 1, 1598 § 3).

Bei einer Durchsicht des Kapitels „De exercitiis pietatis“ fällt auf, daß die Ergänzung des hl. Opfers, dem die Schwestern womöglich täglich anwohnen sollen, durch das *Officium divinum* fehlt. Die nähere Festsetzung eines solchen bleibt offensichtlich den Gründern überlassen. Bezüglich des Rosenkranzes gilt: „tertiam partem sacratissimi Rosarii recitent, si fieri potest in communi“; denselben verrichten die Schwestern auch als Suffragium für die Verstorbenen (Art. 73, 118). Eine formelle Neuerung ist die Weisung: „Superiorissa nullo modo se immisceat Communioni frequenti sororum“ (Art. 75). In der gleichen Richtung bewegt sich Art. 81, der auch die Novizenmeisterin dem Verbot der Forderung der Gewissenseröffnung (Can. 530) unterwirft. Die Formulierung der Verpflichtung zum Empfange des hl. Bußsakraments ist etwas strenger als die Norm in can. 595 § 1, 3<sup>o</sup>: „Sorores semel saltem in hebdomada ad poenitentiae sacramentum accedent“. Der Kodex hat nur „Curent Superiores ut . . . accedant“. Den Kreuzweg sollen die Schwestern womöglich alle Freitage, in der Fastenzeit auch öfter beten (Art. 82). Die durch can. 509 § 2, 2<sup>o</sup> zweimal im Monat vorgesehene geistliche Unterweisung ist wohl mit Rücksicht auf die Schwierigkeit, einen dafür geeigneten Geistlichen zu bekommen, stark abgeschwächt: „Semel in mense communis habetur Rocollectio spiritualis cum praeparatione ad bonam mortem, et si fieri potest, conferentia spiritualis habeatur a sacerdote.“

<sup>7</sup> S. Congr. de Religiosis v. 16. Mai 1911 Art. 21, A. A. S. III, 1911, 238.

<sup>8</sup> Hofmeister, Ph., Bischof und Domkapitel nach altem und nach neuem Recht, Neresheim 1932, 62. Ders., der Ordensrat, Bonn 1937, 106 ff.

Unter den disziplinären Bestimmungen sind an erster Stelle jene über den *Habit* zu erwähnen. Art. 19 gibt die Weisung, daß er „*usibus gentis et aeris qualitati, non vero moribus europaeis accomodatus*“ und „*omnino idem pro omnibus sororibus*“ sei. Diese letztere Norm wird die teilweise starken Unterschiede zwischen den sog. Chor- und Laienschwestern abschwächen. Kleine, wenig auffallende Unterschiede in der Kleidung dürften nach dem Grundsatz „*Parum pro nihilo habetur*“ kaum gegen Art. 19 verstoßen.

Die Klausurbestimmungen enthalten eine beträchtliche Verschärfung gegenüber dem Kodex. Nach can. 604 § 1 kann die Oberin auch den Vater oder Bruder einer kranken Schwester die Klausur betreten lassen, Art. 91 unserer Normen aber lautet: „*Intra clausuram nemo alterius sexus admittatur, exceptis, quoties necessitas id postulaverit, confessorio, medico, operariis*“. Auch der freie Empfang von Besuchen ist eingeschränkt, „*nunquam solae, nisi agatur de propinquis propriae familiae et numquam tempore communium exercitiorum*“. Die dritte, die Klausur betreffende Bestimmung fordert, daß die Schwestern „*numquam solae*“ ausgehen sollen (Art. 97). Diese Norm ist ebenfalls strenger als can. 607 des Kodex, der die Klausel enthält „*citra casum necessitatis*“.

Der can. 522 über die Beicht der Schwestern zur Beruhigung des Gewissens entsprechende Art. 79 hat eine Verbesserung, aber auch eine Verschlechterung erfahren. Die Entscheidung der Interpretationskommission vom 24. November 1920 ist in ihn hineingearbeitet: „*in loco ad audiendas confessiones mulierum legitime destinato*.“ Auffallenderweise gestattet aber unser Artikel nicht die Beicht „*in oratorio publico*“, sondern nur in „*semipublico*“; die Partikel „*etiam*“ des Kodex ist weggefallen. Es dürfte wohl nur ein Irrtum vorliegen.

Unsere Statuten sind für die von der Propaganda-Kongregation abhängigen Genossenschaften approbiert. Er geht deshalb nicht an, alle ihre Grundsätze ohne weiteres auf die in den sog. Ländern des Heiligen Stuhles befindlichen Kongregationen bischöflichen Rechts zu übertragen. Wir müssen vielmehr unterscheiden zwischen Artikeln, durch die Gesetze des Kodex abgeändert werden, und solchen, bei denen dies nicht der Fall ist. Diese letzteren sind *normae directivae* und *praeceptione* für die bischöflichen Kongregationen überhaupt. Soweit unsere Statuten den Kodex abändern, gelten die neuen Normen an sich nur für die Missionsgebiete. Trotzdem werden die nicht unmittelbar die Missionsverhältnisse berücksichtigenden Änderungen auch das Rechtsleben in den sog. Ländern des Heiligen Stuhles berühren. Belehrt uns doch die Rechtsgeschichte, daß der Stein des Dispens von den Gesetzen, wenn er einmal ins Rollen gekommen ist, vielfach nicht mehr aufgehalten werden kann, so daß schließlich eine totale Änderung der Gesetzgebung eintritt.



# UEBERSICHTEN UND BERICHTE

## Der Dienst des Petrus und Johannes (Lk 22, 8)

Im Unterschied zu Mk 14, 13 (par Mt 26, 17f) weiß Lukas Lk 22, 8 zu berichten, Petrus und Johannes seien es gewesen, die von Jesus beauftragt wurden, das letzte Paschamahl Jesu vorzubereiten. Es wäre zu untersuchen, ob diese namentliche Einführung der beiden Apostel einen theologischen Sinn haben könnte.

1. Eine eingehendere Untersuchung könnte zeigen, daß Lk 22, 7–14 lukanische Wiedergabe von Mk 14, 12–18a ist<sup>1</sup>. Es läßt sich beobachten, daß Lukas bei seiner Mk-Wiedergabe den Anfang und Schluß der Perikopen besonders stark redigiert<sup>2</sup>, so daß weder für Lk 22, 14<sup>3</sup> noch für Lk 22, 7–9<sup>4</sup>, wo Lukas am stärksten von Mk abweicht, literarische Abhängigkeit von einer Nicht/Markus-Vorlage neben der des Mk angenommen werden muß; Lk 22, 7–9 speziell zeigt sich in allen Mk-Abweichungen ein typisch lukanischer Sprachgebrauch<sup>5</sup>.

Auch die Einfügung der Apostelnamen Lk 22, 8 muß nicht auf literarischer Abhängigkeit von einer Nebenquelle beruhen<sup>6</sup>. Es sei daran erinnert, daß Lukas die bei Mk beliebten konkreten Zahlenangaben sehr häufig beseitigt<sup>7</sup>, daß er es auch liebt, allgemein gehaltene Angaben des Mk zu konkretisieren<sup>8</sup>. Speziell von Mk und Mt nicht genannte Personennamen bringt Lukas in seinem Evangelium Lk 1, 5. 36; 2, 1. 2. 25. 36; 3, 1. 2; 7, 40; 8, 3, vgl. 24, 10; 10, 39;

<sup>1</sup> Für den eingehenderen Nachweis kann verwiesen werden auf meine Untersuchung: „Die Redaktionstätigkeit des Evangelisten Lukas am Abendmahlbericht Lk 22, 7–38“ (Diss. theol. Münster 1950).

<sup>2</sup> Vgl. die Nachweise bei Cadbury, H. J., *The Style and Literary Method of Luke* (Cambridge 1920), 105; Albertz, M., *Die Botschaft des Neuen Testaments I* (1. Halbband Zollikon-Zürich 1947), 200.

<sup>3</sup> Gegen Weiß, B., *Die Quellen des Lukasevangeliums* (Stuttgart/Berlin 1907); Bultmann, R., *Die Erforschung der synoptischen Tradition* (Gießen 1930<sup>2</sup>), 286 u. a.; Schlatter, A., *Das Evangelium des Lukas aus seinen Quellen erklärt* (Stuttgart 1931), 137; Streeter, B. H., *The Four Gospels* (London 1926<sup>2</sup>), 209 u. a.; Jeremias, Joach., *Die Abendmahlsworte Jesu* (Göttingen 1949<sup>2</sup>), 56 u. a.

<sup>4</sup> Gegen Perry, A. M., *Sources of Luke's Passion-Narrative* (Chicago 1920), 40; Weiß, B., *Die Quellen der synoptischen Überlieferung* (Leipzig 1908), 149 f.; Bussmann, W., *Synoptische Studien I* (1925), 191, und die unter Anm. 5 genannten Autoren.

<sup>5</sup> Gegen Perry 40; Schlatter 441; Bartlett, J. V., *The Sources of St. Luke's Gospel*; in: Sanday, W., *Studies in the Synoptic Problem by Members of the University of Oxford* (Oxford 1911), 334, 353; Rengstorff, K. H., *Das Evangelium nach Lukas* (Göttingen 1949<sup>2</sup>), 232.

<sup>6</sup> Vgl. Zusammenstellungen bei Cadbury 128 f.; Turner, C. A., *Marcan Usage* (Journ. of. Theol. Stud. XXVI - 1925), 337 ff.; Schmid, J., *Matthäus und Lukas* (Freiburg 1930), 59 ff.

<sup>7</sup> Vgl. die Angaben bei Zahn, Th., *Einleitung in das Neue Testament II* (Leipzig 1924), 413.

16, 20; 19, 2; 24, 18 und häufig in Apg<sup>8</sup>. Wie Lk 22, 8 setzt Lukas Eigennamen nachweislich von sich aus auch Lk 8, 45 und Lk 9, 10 seiner Mk-Vorlage zu. Wenn man hinzunimmt, daß das Nebeneinander von Petrus und Johannes im NT außer bei Lukas und Johannes nicht begegnet, speziell im alten synoptischen Traditionsgut nicht, daß dieses Nebeneinander dagegen eine charakteristische Eigenart lukanischer Schreibweise ist (s. u.), wird man die Namensführung Lk 22, 8 nicht durch Abhängigkeit von einer Nicht/Mk-Vorlage als literarischer Nebenquelle erklären wollen.

2. Es wäre nun weiter zu fragen, welche Bedeutung gerade die Apostel Petrus und Johannes für Lukas haben. Es läßt sich zeigen, daß diesem Apostelpaar bei Lukas eine besondere Vorrangstellung zukommt.

Wo Lukas die 3 „Säulen“ (Gal 2, 9) in einem Atemzug zusammen nennt, ordnet er entgegen der sonst allgemein üblichen ntlichen Sprechweise (vgl. Mk 5, 37; 9, 2 par Mt; 14, 33)<sup>9</sup> ausnahmslos Johannes gleich hinter Petrus vor Jakobus: vgl. Lk 8, 51; 9, 28 im Unterschied zur Mk-Vorlage; vgl. ferner Apg 1, 13 (anders in sekundären Koine-Lesarten) mit Mk 3, 16 f. Diese konsequente Umstellung des Johannes geschieht deutlich nicht, um den Johannes dem Jakobus über- und darum vorzuordnen, sondern geschieht, weil Petrus und Johannes von Lukas als irgendwie zusammengehörig empfunden werden und als zusammengehöriges Paar auch zusammen genannt werden sollen. Das lehrt deutlich folgende Beobachtung: Überall wo die lukanische Vorlage das Brüderpaar Jakobus und Johannes allein nennt, behält Lukas die feststehende Reihenfolge der Tradition (vgl. Mk. 1, 19 par Mt; 3, 17; 10, 35; 10, 41; 13, 3) bei und ordnet den Johannes nicht vor, vgl. Lukas 5, 10; 9, 54 in lukanischen Sonderstücken; ferner Lk 6, 14 im Unterschied zu Mt.

Auffälligerweise hat Petrus in den Petrusgeschichten der Apg den Johannes als stummen Begleiter neben sich (Apg 3, 1. 3. 4. 11; 4, 13. 19; 8, 14). Wahrscheinlich war es Lukas selbst, der hier in den schon vorliegenden Petrus-erzählungen dem Petrus nachträglich den Johannes zugesellte<sup>10</sup>, weil Johannes hier nur eine Statistenrolle spielt und der Zusammenhang teilweise deutlich werden läßt<sup>11</sup>, daß Johannes sekundär eingefügt ist.

Es wäre ferner zu beachten, daß bei Lukas der Apostel Johannes eine so

---

<sup>8</sup> Lukas läßt häufig auch Eigennamen aus, wenn sie für seine Leser fremdartig klingen würden (vgl. die Liste von Larfeld, W., Die neutestamentlichen Evangelien nach ihrer Eigenart und Abhängigkeit - Gütersloh 1925 - 21 ff) oder wo stilistisch verbessert oder Häufungen vereinfacht werden mußten; vgl. dazu Hawkins, J. C., *Horae Synopticae* (Oxford 1909<sup>2</sup>), 131; Cadbury 127 f; Schmid 75 A. 4.

<sup>9</sup> Die gleiche traditionelle Reihenfolge wird auch Lk 5, 10, ferner Gal 2, 16 zugrunde liegen, wo Paulus aus einsichtigen Motiven Jakobus als ersten nennt. Ebenso wären die Fälle hinzuzuzählen, wo Mk die auch traditionelle paarweise Zusammenordnung der Brüderpaare (vgl. Mk 1, 16. 19 par Mt; Lk 6, 14 par Mt) mit der Nennung der drei „Säulen“ vermischt: Mk 1, 29; 3, 16 f (vgl. Apg 1, 13); 13, 3.

<sup>10</sup> So im Gefolge von B. Weiss auch Harnack, A., *Lukas der Arzt* (Leipzig 1906), 83 f; 107 f.

<sup>11</sup> Vgl. Apg 3, 4 f: „Petrus aber mit Johannes blickte ihn an und sagte . . . Er aber sah gespannt auf sie“; Apg 4, 19: „Petrus und Johannes aber antworteten ihnen also: Ob es recht ist . . .“

bekannte Persönlichkeit ist, daß er ihn nicht mehr (wie Mk 1, 19 par Mt; 3, 17 par Mt; 5, 37; Mt 17, 1) als den Bruder des Jakobus einführen muß. Das tut Lukas an keiner Stelle, auch nicht in Apg, wo er doch Johannes Markus außer 13, 5. 13) immer mit diesem seinem Beinamen (vgl. 12, 25; 15, 37) kenntlich macht. Lk 8, 51 hat Lukas sogar die Näherbestimmung seiner Mk-Vorlage gestrichen und Lk 6, 14 fehlt dieselbe ebenfalls (wo allerdings auch schon eine mit Mk 3, 17 differierende Nicht/Mk-Vorlage des Lukas diese Charakterisierung eingespart haben könnte). Johannes ist dem Lukas sogar eine so bekannte Persönlichkeit, daß er in Umkehrung des sonstigen ntlichen Sprachgebrauchs an ihm gar den Jakobus identifizieren kann als „Bruder des Johannes“ (Apg 12, 2). Erwähnenswert wäre in diesem Zusammenhang auch, daß Lk 9, 49 par Mk Johannes als wortführend eingeführt wird. In dem älteren Traditionsgut spiegelt sich also die Vorrangstellung der 3 „Säulen“ Petrus, Jakobus und Johannes und die größere Bedeutung des Jakobus in der ältesten Gemeinde vor Johannes, bei Lukas (wie bei Johannes) dagegen die nach dem Tode des Jakobus gegebene Sachlage, nach der in gewissen Teilen der Kirche Johannes neben Petrus aus der Zahl der anderen Apostel herausragte. Es sind also die bedeutendsten Apostel, denen Jesus nach der Darstellung des Lukas die Lk 2, 8 ff genannten Dienste tun läßt.

3. Es wäre weiter zu fragen, ob ein bestimmter Gedanke Lukas veranlaßt haben könnte, gerade diese beide hervorragenden Apostel in einer derartigen dienenden Rolle zu schildern.

Man könnte die Nameneintragung Lk 22, 8 im Lichte der beiden anderen Fälle (9, 10; 8, 45) betrachten, an denen lukanische Nameneintragungen nachweisbar sind: Lk 9, 10 hat Lukas den Ortsnamen Bethsaida dem an dieser Stelle ausgelassenen Mk-Abschnitt 6, 45—8, 25 (vgl. Mk 6, 45; 8, 22) entnommen, was auch für Lk 22, 8 für Einfluß einer Sonderquelle sprechen könnte. Aber die Unwahrscheinlichkeit einer solchen wurde schon oben dargetan. Lk 8, 45 fügt Lukas den Petrusnamen seiner Mk-Vorlage (vgl. Mk 5, 31) von sich aus zu. Hier legte die stilistische Bearbeitung von Mk 5, 31 es nahe, einen einzelnen Wortführer auftreten zu lassen, und Lukas exegisiert, daß unter den Mk 5, 37 genannten 3 Aposteln wohl Petrus als Wortführer gedacht werden müsse. Ähnlich könnte Lukas den Petrus (in Anlehnung an Mk 14, 31 ff; Lk 22, 31 ff) und den ihm neben Petrus auch sonst geläufigen Johannes auch Lk 22, 8 von sich aus eingetragen haben<sup>12</sup>. Und zwar wird er das nicht ohne Überlegung getan haben: Wenn Lk 22, 8 ff die beiden Apostel Dienstaufgaben übernehmen müssen, die er sonst als die „Größten“ und „Führenden“ (Lk 22, 26) kennt und schildert, dann wird Exegese von Lk 22, 24—26. 27 vorliegen: Es werden die angesehensten Apostel gewesen sein, die Jesus zu derartigen Dienstfunktionen im Jüngerkreis herangezogen hat. Und andererseits illustriert Lk 22, 8 Lk 22, 24—26. 27. Es soll in der Gemeinde Jesu nach Lk 22, 24—26 so sein, wie es beim letzten Abendmahl war: Jesus selbst fungierte als Tischdiener (22, 27; vgl. 12, 37; Jo 13, 1 ff) und auch die angesehensten Apostel hatten Dienstaufgaben bekommen (Lk 2, 8 ff). Damit würden die beiden Apostelnamen Lk 22, 8 ihre Einfügung einer überlegten Exegese verdanken.

Dr. Heinz Schürmann, Rom, Collegio dell' Anima

<sup>12</sup> Es sei darauf hingewiesen, daß die Lösung des literarkritischen Problems noch nichts über die historische Frage entscheidet.

## Grundsätzliches zum neuen Rituale

Wer immer in der Vergangenheit — sei es resigniert oder triumphierend — behauptet hat, die katholische Kirche werde in ihrer Liturgie niemals auch nur einen Fußbreit Latein aufgeben, ist durch nichts so eindeutig widerlegt worden wie durch die jüngste Phase in der Geschichte des Rituale.

Zwar hatte das Rituale in der Entwicklung von regionaler Vielfalt zu zentralisierter Einheitlichkeit, wie sie die nachtridentinische Liturgiegeschichte kennzeichnet, von jeher eine Sonderstellung eingenommen. Im Buch der Priesterriten, die sich oft genug dem einzelnen Gläubigen oder doch kleineren Gruppen zuwenden, wollte man von Anfang an <sup>1</sup> etwas von der alten regionalen Vielfalt und etwas vom altehrwürdigen bischöflichen Liturgierecht übriglassen. Man schuf zwar neben dem Welt-Missale (1570) und dem Welt-Brevier (1568) auch ein Welt-Rituale (1614); aber im Gegensatz zu Missale und Breviarium Romanum ist das Rituale Romanum bis heute lediglich ein der ganzen Welt empfohlenes, in vielen Stücken natürlich rezipiertes, aber nie autoritativ vorgeschriebenes liturgisches Buch geblieben.

Aber es war durchaus nicht so, daß hier mit regionaler Vielfalt Vielfalt der Liturgiesprache gemeint gewesen wäre. Zumal seit sich im 19. Jahrhundert immer mehr die kirchenrechtliche Auffassung durchsetzte, daß ein Diözesanrituale von Rom approbiert sein müsse, verschwanden bald die letzten muttersprachlichen Reste, die etwa noch vorhanden gewesen waren <sup>2</sup> — von den wenigen Stellen abgesehen, an denen auf die Muttersprache einfach nicht verzichtet werden konnte (Frage- und Antwort-Partien im Tauf- und Eheritus). Es sah also noch um die letzte Jahrhundertwende durchaus nicht so aus, als ob dem Prinzip von der Alleinherrschaft der lateinischen Liturgiesprache in der abendländischen Kirche vom Rituale her Gefahr drohte.

Aber um die Mitte der 20er Jahre unseres Jahrhunderts trat in der Approbationspolitik der römischen Behörden ein für den Kundigen höchst erstaunlicher Kurswechsel ein. Im Jahre 1927 erschien ein von Rom approbiertes Rituale für das österreichische Bistum Gurk-Klagenfurt, in dem mit einem Mal auf weite Strecken der Gebrauch der deutschen Muttersprache für die Spendung der Sakramente und Sakramentalien vorgesehen war. Eine Reihe ähnlicher Lösungen folgte bald für mehrere andere österreichische und reichsdeutsche Bistümer. Es zeigte sich rasch, daß die Entwicklung bei solchen Einzelapprobationen nicht stehen bleiben konnte. Wenn mehr und mehr deutsche Diözesen ein Rituale mit starker Berücksichtigung der Muttersprache erhielten, so konnte man nicht mehr gut die bisherigen kleinen regionalen Verschiedenheiten der Texte und Riten von Bistum zu Bistum weiter aufrechterhalten; waren sie bisher schon störend gewesen, so wurden sie es, was die Textvarianten betrifft, nun erst recht, nachdem der muttersprachliche Vollzug sie

---

<sup>1</sup> Das Tridentinum hatte den dringenden Wunsch ausgesprochen (*Sacra Synodus vehementer optat*), daß die regionale Vielfalt der Eheriten erhalten bleibe: Sess. XIV. De ref. matr., c. 1.

<sup>2</sup> In der Geschichte des trierischen Rituale ist der Übergang durch die Korum'sche „*Collectio Rituum a Sancta Sede Apostolica in usum Dioecesis Treverensis approbatorum*“ vom Jahre 1894 bezeichnet.



gleichsam „freigelegt“ hatte. Im Zeitalter eines (an sich beklagenswerten, aber nicht aufzuhaltenden) ständigen Rückganges des regionalen Elements, dessen Tempo in Deutschland durch eine Binnenwanderung unerhörten Ausmaßes aufs höchste gesteigert wurde, war es kaum noch angängig, starr auf kleinen diözesanen Varianten zu bestehen, selbst wenn sie mehr waren als ein „Zopf“<sup>3</sup>. Es kam hinzu, daß es sich bei dem schwindenden Regionalbewußtsein als organisatorisch unmöglich erwies, ein Bistum, das beim alten, ganz lateinischen Rituale geblieben war, auf dem Verbotswege vom Nachbarbistum abzuschirmen, das — mit römischer Approbation! — zu einem fortschrittlicheren, auf weite Strecken muttersprachlichen Rituale übergegangen war; ja es zeigte sich, daß die „Streuwirkung“ einiger besonders gut gelungener und handlicher Ritualien über das ganze Sprachgebiet ging. So entstand die oft beklagte und kaum noch erträgliche Verwirrung, wie sie die deutsche Rituale-Situation des letzten Jahrzehnts kennzeichnet. Es ist ein Ehrentitel der römischen Liturgiebehörden, daß sie früh erkannt haben, daß es hier nur einen, wenn auch völlig neuartigen Ausweg gab: den Ausweg eines Einheits-Rituales wenigstens für die Bistümer Deutschlands. So begann im Jahre 1940 auf römische Anregung im Schoße der eben von den Liturgie-Referenten der Fuldaer Bischofskonferenz, den Oberhirten von Passau und Mainz, berufenen Liturgischen Kommission eine mühselige, durch viele Jahre sich hinziehende stille Vorbereitungsarbeit<sup>4</sup>, die — nach kriegsbedingter Unterbrechung — dann endlich am 21. März 1950 durch die römische Approbation des von der Kommission vorgelegten Entwurfs des Sacramentale und Exequiale<sup>5</sup> gekrönt wurde.

Auf dem Hintergrunde dieser hier nur im äußersten Umriß skizzierten Entwicklung erhebt sich vor allen Einzelfragen<sup>6</sup> ein grundsätzliches Problem. Wie konnte es in einem Bereich, von dem man bisher geglaubt hatte, er habe etwas von der Ruhe der Ewigkeit an sich, zu so überraschenden „Neuerungen“ kommen? Ist es nicht doch — so wird mancher fragen — irgendwie bedenklich, daß nun auch ins innerste Heiligtum des Gottesdienstes die Unruhe einer Zeit eindringt, der nichts Überkommenes mehr gut genug ist, daß man glaubt, auch dort ändern zu müssen, wo Jahrhunderte nichts zu ändern wagten: mit dem Erfolg, daß unsere Urgroßeltern, wenn sie wieder-

<sup>3</sup> Wenn z. B. das trierische als einziges deutsches Rituale im Eheritus nur den einen Ring der Braut kannte, so war das zwar ein interessanter Rest des ältesten (aus der Antike überkommenen) Ringgebrauchs in der christlichen Ehe; trotzdem ist seine Beibehaltung bis ins 20. Jhrh. als „Zopf“ zu werten; denn der inzwischen allorts erfolgte Schritt zur Zweizahl der Ringe und zum Ringwechsel war eine höchst begrüßenswerte Verchristlichung des Ringbrauchtums vom Gedanken der gegenseitigen Treue her.

<sup>4</sup> Zu den Einzelheiten der Werdeggeschichte des neuen Rituale vgl. die instruktive Rede des Bischofs von Mainz, A. Stohr, Das neue deutsche Rituale, veröffentlicht in den Mainzer Universitäts-Reden 15, Mainz 1950, 11—34. Ein ausführlicher Kommentar zum neuen Rituale wird aus der Feder des Sekretärs der Liturgischen Kommission J. Wagner, Trier, erwartet und soll im Liturgischen Jahrbuch II/1 (1952) erscheinen.

<sup>5</sup> Das Benedictionale und Processionale sind in Vorbereitung.

<sup>6</sup> Ihnen soll ein weiterer Artikel gewidmet sein; zur Frage der Reihenfolge der Sakramente vgl. in diesem Jg., Heft 1/2, S. 54—56.

kämen, nun nicht mehr nur auf unseren Straßen, sondern auch in unseren Kirchen den Kopf schütteln müßten vor den ungewohnten Lauten, die da an ihr Ohr klingen?

Man wird hier zunächst einmal darauf hinweisen müssen, daß das, was auf den ersten Blick wie ungesunde „Neuerung“ aussehen mag, die sich vom „guten Alten“ abwendet, in Wirklichkeit Rückkehr zum ganz Alten und ursprünglich Gemeinten ist. Die Texte der Sakramenten- und Sakramentalien-spendung wollten (ebenso wie die Zeremonien) eine von der Kirche selbst gehaltene Grundkatechese über das betr. Sakrament oder Sakramentale sein, die dem Empfänger und den etwa Umstehenden unmittelbar sagt, um was es hier geht. Diese Texte für Nicht-Lateinkundige in der Muttersprache vortragen, heißt im Grunde nichts als ihnen ihre ursprüngliche Funktion wiedergeben.

Aber es bleibt die Frage, warum die Kirche das erst heute tut. Die Antwort scheint mir von dem Satze ausgehen zu müssen, daß die Kirche zuerst und vor allem Seelsorgerin ist. Als Seelsorgerin der Menschen spürt sie mit einer in jahrhundertelanger Erfahrung gereiften „Witterung“, daß in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts — nicht zuletzt unter der Einwirkung zweier Weltkriege — fast im ganzen Abendland, sicher aber in Deutschland eine völlig neue Seelsorge-Situation heraufgekommen ist. Die religiöse, christlich-katholische Atmosphäre, von der bis an die Schwelle des ersten Weltkrieges das öffentliche Leben in den katholischen Gegenden Deutschlands bis tief ins Großstadtleben hinein bestimmt war, ist in unaufhörlichem Schwinden begriffen. Solange diese Atmosphäre noch da war, konnte die Kirche es bei dem geschichtlich bedingten Zustand belassen, daß das Volk von den Texten, mit denen ihm Sakramente und Sakramentalien gespendet wurden, nichts verstand. Der Ausfall der katechetischen Funktion wurde durch die noch alles Leben umhüllende und tragende religiöse Atmosphäre der christlichen Familien- und Dorfgemeinschaft ausgeglichen. Wenn einer im Dorf die heilige Ölung empfing, dann sagte die katholische Atmosphäre des Dorfes und der Familie ihm und seinen Angehörigen, um was es hier ging. Die Liturgie konnte es sich, wenn wir so sagen dürfen, „leisten“, die unverständene Kultsprache zu verwerten und sich der unleugbaren religiösen Werte, der einprägsamen Herausstellung des Geheimnischarakters, die mit ihr gegeben waren, freuen. Heute sind wir so weit, daß es schon auf dem kleinsten Dorf (von der Stadt zu schweigen) Menschen gibt, in denen ein Versehgang die — jenachdem bedrückende oder schon spöttische — Frage weckt: Was soll das alles? Da bleibt der Kirche nichts anderes übrig, als auf die Vorteile der Liturgiesprache zu verzichten und die Texte in ihre alte katechetische Funktion wieder einzusetzen<sup>7</sup>, daß der Gläubige wieder, wie es einst im Anfang gedacht gewesen

<sup>7</sup> Was hier für das Rituale entwickelt wird, ist nicht ohne weiteres auf die übrigen liturgischen Bücher übertragbar. Bei keinem handelt es sich um so wesentliche katechetische, menschenzugewandte Texte wie beim Rituale; bei keinem entsteht das eindeutige Gefühl der Unerträglichkeit, das sich einstellt, wenn man einen Priester beim Mutter- oder Kindersegnen mit einer einzelnen Frau oder einem einzelnen Kind lateinisch verhandeln hört. (Man vergesse übrigens nicht, daß das bekannte bedauerliche Mißverständnis der *Benedictio mulieris post partum* sich nicht zuletzt durch den Vollzug in der unverständenen Kultsprache so hartnäckig halten konnte).

war, aus dem Vollzug des heiligen Geschehens selbst unmittelbar und ohne „Krücken“ lerne, worum es geht.

Es ist bezeichnend, daß weitschauende Seelsorger schon unmittelbar nach dem ersten Weltkrieg, zu einer Zeit also, zu der man auf einen Kurswechsel in Rom wirklich noch nicht hoffen konnte, aus ihrem Gespür für den Wandel der Seelsorge-Situation den Ruf nach stärkerer Verwendung der Muttersprache im Rituale erhoben haben <sup>8</sup>. Die Kirche hat nach langer und gewissenhafter Prüfung die Berechtigung dieses Rufes erkannt; ja sie hat sie unlängst sogar durch den Mund des obersten Lehrers ausdrücklich ausgesprochen, in einem der erstaunlichsten Sätze der Enzyklika *Mediator Dei*: „In non paucis ritibus vulgati sermonis usurpatio valde utilis apud populum exsistere potest“ <sup>9</sup>.

Es wäre bedauerlich, wenn in kleinlicher klerikaler Kritik am neuen Rituale diese großen Horizonte vergessen würden. Vielleicht wird es einmal als einer der größten Ruhmestitel der Kirche unseres Jahrhunderts gelten, daß sie trotz der Last zweitausendjähriger Geschichte „wendig“ genug war, sich entschieden und allen Traditionsbedenken zum Trotz auf die neue Seelsorge-Situation umzustellen. Dürfen wir sie schelten, wenn sie um keinen Preis will, daß die Menschen, die zu ihr kommen, um aus ihrer Hand die Sakramente und Sakramentalien zu empfangen, den Eindruck haben, sie träten in ein Museum, in dem man Unverstandenes, aber durch graues Alter ehrwürdig Gewordenes verehrt? Sie sollen statt dessen das beglückende Gefühl haben, daß diese zweitausendjährige Mutter Kirche immer noch lebendig und verständlich in ihr ganz konkretes heutiges Leben hineinspricht und hineinwirkt.

Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier

<sup>8</sup> Vgl. den diesbzgl. Beschluß der Trierer Diözesansynode von 1920 (wiederaufgegriffen 1931).

<sup>9</sup> Enzyklika *Mediator Dei* 59 (Herder-Ausgabe S. 56).

## Der Religiosenkongreß in Rom 1950

In Rom tagte gegen Ende des Heiligen Jahres (26. November—8. Dezember) eine von der Religiosenkongregation einberufene Studienwoche für die Mitglieder der kirchlichen Vollkommenheitsstände, d. h. für die Orden und Kongregationen, die Gesellschaften ohne öffentliche Gelübde und die Säkularinstitute. Thema dieses starkbesuchten, in der Geschichte der Kirche erstmaligen Kongresses war die Erneuerung der Vollkommenheitsstände in Anpassung an die heutige Zeit und ihre Erfordernisse. Kardinal Micara, der neuernannte Präfekt der Religiosenkongregation, verlas bei Eröffnung des Kongresses ein längeres Begrüßungsschreiben des Heiligen Vaters. In 66 Hauptreferaten versuchten namhafte Fachgelehrte und Männer der Praxis die Problemfragen abzugrenzen und zu beantworten. Öffentliche Diskussionen ergänzten dieses Bemühen. Zum Abschluß gewährte der Heilige Vater den Vertretern der Vollkommenheitsstände eine feierliche Audienz (8. Dezember), bei der er in längerer Ansprache zu einer Reihe bedeutsamer Fragen Stellung nahm.

Die Vorträge gliederten sich um drei Fragen: Grundlagen der religiösen Lebensführung und Disziplin, Nachwuchsschulung und Erziehung sowie das ordentliche und außerordentliche Apostolat der Vollkommenheitsstände.

Der Ruf nach dem „aggiornamento“, d. h. nach Zeitnähe und Zeit-anpassung begeistert vor allem die Jugend. Er entspricht voll und ganz dem Ethos der Gründer. Diese stellten ihre Werke ja ab auf Behebung jeweiliger Zeitnöte. Von diesem Geist her sollen auch die Lebensformen eine Neubelebung erfahren. Sonst frißt die Form den Geist auf und müßte in ihrer Gesamtheit als „ein Haufen äußerer, unnützer Regeln“ erscheinen. Das besagt indes keineswegs eine Verwerfung heiliger Traditionen. Der Vollkommenheitsstand steht und fällt mit den drei evangelischen Räten. Kern und Stern und höchste Lebensform ist die von brennender Christusliebe getragene Ganz-Preisgabe des eigenen Ich, wie sie dem Bekenntnis zu den evangelischen Räten entspricht. Die beschaulichen Orden behalten ihren anerkannten hohen Zeitwert. In verschiedenen Punkten werden zeitgemäße Änderungen geplant, z. B. in der Abgrenzung der Nonnenklausur. P. Larraona, der Sekretär der Religiösen-kongregation, verwies hierbei auf die von ihm angekündigte neue Apostolische Konstitution „Sponsa Christi“<sup>1</sup>. Doch ist bei aller Anpassung der sog. Weltgeist geflissentlich zu meiden. Man kann freilich gewisse technische Errungenschaften unserer Zeit innerhalb bestimmter Grenzen auch in das Leben der Vollkommenheitsstände einbauen, z. B. Zeitung, Radio, Film, Fernsehen, Kraftwagenbenutzung, Sport usw. Ein Salesianer trat bei einer Diskussion mit erfrischender Unbefangenheit etwa auch für das Fußballspiel bei dem Nachwuchs ein, sofern es nicht zur Leidenschaft ausartet. Man könne die heutige Jugend doch nicht auf jene Spiele einschränken, die vor 100 Jahren Mode waren. P. Larraona antwortete: „Einverstanden, doch mit Diskretion!“

Der Raum verbietet auf die reiche Fülle wertvoller Einzelthemen näher einzugehen, die jeweils auf den Gedanken des aggiornamento gestrafft waren. Wir registrieren kurz die Ausführungen über die evangelischen Räte und Satzungen, über Person und Personalismus, über Berufsfrage und Priesterhilfswerk, über harmonische und organisatorische Nachwuchserziehung, die sich keineswegs in völliger Weltabgeschlossenheit vollziehen soll, über die Spiritualtätigkeit, über die sog. Terziate (Schulungszeiten nach der Priesterweihe), über das gegenwärtige Laienbrüderproblem, über Schul- und Studienfragen und das Verhältnis von Schule und Staat. Ein breiter Raum war naturgemäß der Frage nach dem zeitgemäßen Apostolat der Vollkommenheitsstände eingeräumt. Das ordentliche Apostolat umfaßt Predigt, Beichtstuhl und priesterlichen Dienst. Als außerordentliche Apostolatsgebiete sind Schule, Erziehung, Liebestätigkeit usw. zu bezeichnen. Gebet, Sühne und Beispiel gelten als Kampffeld des Allgemeinen Apostolates. Der wahre Apostel wird weniger neue Dinge tun. Sein Tun kennzeichnet vielmehr neue, originelle Art, die dem Wesen seiner Genossenschaft entspricht und die den heutigen Menschen anspricht. Predigt und Volksmission ringen nach neuen Wegen, um alle Volksschichten zu erfassen. Ein Jesuit hob hervor, Exerzitienvorträge dürften nicht außeracht lassen, daß die Mentalität des heutigen Menschen den Geschmack an der Übernatur verloren habe. Erzbischof Urbani, Generalassistent der Katholischen Aktion Italiens, betonte mit Nachdruck, daß zwischen Bistumspriestern, religiösen Genossenschaften und kirchlichen Vereinigungen eine stärkere Einheitsfront zu schaffen sei, damit die Katholische Aktion voranschreite. Hier liegt tatsächlich trotz guter Ansätze methodisch noch vieles im

<sup>1</sup> Veröffentlicht am 21. Nov. 1950. Text: Herder-Korresp., März 1951, S. 253 ff.



argen. Zweckdienliche Maßnahmen zu treffen, obliegt den Oberhirten, Provinzkonkzilien, Bischofskonferenzen und dem Heiligen Stuhl. P. Larraona unterstrich diese Ausführungen und wies ergänzend darauf hin, die religiösen Genossenschaften sollten ihre Katholische Aktion vor allem dadurch betätigen und beleben, daß sie die dem jeweiligen Institut eigenen und für dasselbe charakteristischen Mitarbeiterkreise im Sinn der päpstlichen Direktiven beseelen.

Besondere Beachtung fand das zeitnahe Berufsapostolat der Säkularinstitute, deren Mitglieder inmitten der Welt leben. Der Klarettiner Gutierrez, Larraona — und auch der Heilige Vater in seiner Schlußansprache — stellten erneut fest, daß diese Institute zu dem kirchlich anerkannten Vollkommenheitsstand gehören. Auch wenn den Instituten das Element des Zusammenlebens in Dachgemeinschaft abgeht, bilden sie doch kraft ihrer kanonischen Sicherungen einen dritten Vollkommenheitsstand nach Analogie von Kanon 487. Wie oben gesagt, umfaßt der Vollkommenheitsstand nunmehr drei Formen: Orden und Kongregationen, Gesellschaften ohne öffentliche Gelübde und Säkularinstitute. Auch der Bistumspriester kann im kanonischen Vollkommenheitsstand leben, und zwar kommen hierfür die zwei letztgenannten Formen (Gesellschaften und Institute) in Frage. Für die Bistumspriester bieten solche Institute eine stärkere Zusammenfassung und bessere mitbrüderliche Stütze. Der frühere päpstliche Sekretär für die Institute, del Portillo, Mitglied des Opus Dei, gab einen Überblick über den Formenreichtum und das segensreiche Anwachsen der Institute.

Der Heilige Vater berührte bei seiner Schlußansprache nach einem Hinweis auf den Standort der religiösen Genossenschaften in der Kirche das Verhältnis zwischen Bistumspriester und Religiöse. „Es ist irrig zu glauben, die bes. Art des Weltgeistlichen sei als solche vom göttlichen Erlöser eingesetzt und verordnet, der Regulargeistliche dagegen, der sich ja aus der Weltpriesterform herleite, sei, wenn auch gut und anerkannt, doch etwas Sekundäres und spiele nur eine Hilfsrolle. Wenn man die von Christus gegründete Ordnung betrachtet, dann besitzt keine der beiden Klerusformen ein Prärogativ göttlichen Rechts. Das gleiche Recht zieht weder die eine Form der andern vor, noch verdrängt es eine von beiden. Der Unterschied zwischen beiden, ihr gegenseitiges Verhältnis, die Aufgabenzuweisung an beide zur Heiligung der Menschen, all das näher abzugrenzen, beließ Christus den mannigfachen Zeitverfordernissen oder vertraute es, um genauer zu sprechen, dem entscheidenden Ratschluß der Kirche an. Zweifellos sollen Bistumspriester und Religiöse nach göttlichem Recht ihr Amt so versehen, daß der Bischof an ihnen ihm unterstellte Hilfskräfte besitzt . . . Wenn nicht selten in Missionsgebieten alle Geistlichen einschließlich des Bischofs Religiösen sind, dann soll niemand behaupten, eine solche Regelung läge völlig außer der Ordnung, sei nur vorübergehend und müsse baldmöglich durch Übergabe der geistlichen Verwaltung an den Weltklerus ersetzt werden.“

Der Papst wies sodann darauf hin, daß auch die Exemtion der Orden keineswegs dem göttlichen Recht widerspreche, wonach der Priester dem Bischof gehorchen muß. Wenn die Exemten an der Bistumsseelsorge teilnehmen wollen, unterstehen sie nach Maßgabe des Kirchenrechts dem Ortsbischof. Daß sie gleichzeitig alleseitig dem Papst auch auf Grund des Gehorsamsgelübdes unterstellt sind, wurde in den Diskussionen der letzten Jahrzehnte vielleicht

nicht immer genügend beachtet. Der Papst besitzt über die Gesamtkirche, über jedwedes Bistum und über alle Gläubigen ordentliche und unmittelbare Jurisdiktion. Der Anwurf und Einwurf, der sich gegen eine angeblich zu weitgehende Freiheit der Exemten richtet, entbehrt mithin jedweder Grundlage und Berechtigung.

Pius XII. kam auch auf den Rückgang der Klosterberufe zu sprechen, vor allem bei der weiblichen Jugend. Er signalisierte folgende Gefahrenquelle: „Man sieht es häufig als zu hart an, dem Eigenwillen zu entsagen und sich seiner Freiheit zu begeben, wie es die Natur des Gehorsamsgeübdes mit sich bringt. Manche preisen sogar nicht die aus Christusliebe aufgegebene Freiheit, sondern die Einschränkung solcher Selbstverleugnung als hochherzige Form sittlicher Vollendung. Für die Formung des sittlich-religiösen Ideals sollte man (so sagen sie) folgende Norm vorziehen: Einschränkung der Freiheit, soweit als notwendig, Lockerung der Freiheitszügel, soweit als möglich.“ Man kann sich freilich nach dieser probabilistischen Doktrin richten. Doch geht es nicht an, sie zur Grundlage des Heiligkeitsstrebens im Vollkommenheitsstand zu machen. Denn sie läßt den Kern der evangelischen Räte keineswegs gelten. Der Hochwert der Rätevollkommenheit und der wahren Nachfolge gehen ihr ab. Bei Berufsberatung soll daher auf das „freie Freiheitsopfer in der Gelübdeform“ hingewiesen werden. Freilich soll man niemand gegen seinen Willen zu solcher Lebensweihe nötigen. — Es ist uns unbekannt, wo, in welchen Verhältnissen und von wem die vom Heiligen Vater zitierte Maxime vertreten wird. Das Klima eines Minimalismus, der nur die untersten Grenzen liebt, gefährdet jedenfalls den Nachwuchs. Das in Frage stehende Prinzip ist nicht zu verwechseln mit einer zwar ähnlich klingenden, aber doch anders lautenden, auf Maximalismus abgestimmten Formulierung, wie sie etwa in den Schriften des heiligen Franz von Sales nachweisbar ist. Hervorgehoben sei auch, daß der Vorwurf des gerügten Minimalismus keinesfalls die vom Heiligen Vater belobigten Weltlichen Institute trifft. Diese bauen gemäß „Provida Mater“ (III § 2, 2) eine sehr weitgehende Gehorsamsdisziplin ein, auch wenn sie keine Gelübdeform, sondern nur den Gelübdegeist haben. Sie pflegen in der Tat den Gehorsam in vollkommener Preisgabe des Eigenwillens und der Freiheit in einer Weise, wie es die bewährte Ordenstradition immer erstrebt hat<sup>2</sup>.

Dr. Bernhard Puschmann SAC, Schönstatt

<sup>2</sup> Vgl. die deutsche Übertragung der Papstansprache im Kirchl. Amtsanzeiger Trier, 1951, Nr. 13, und in der Herder-Korrespondenz 1951, Heft 4/5, S. 189 ff.

## Nochmals der Klosternachwuchs

Der Aufsatz von P. Erich Rommerskirch SJ. „Erlöschen die Ordensberufe?“ in Heft 11/12, 1950, S. 349 ff., dieser Zeitschrift hat eine rege Diskussion veranlaßt. Wir setzen die Aussprache mit dem Beitrag von Dr. Gladel fort, der beachtenswerte Anregungen zur Lösung dieser besorgniserregenden Frage bietet. Dr. Gladel befaßt sich nur mit den Schwesternberufen. Am trostlosesten ist der Ordensnachwuchs bei den Laienbrüdern. Verhältnismäßig günstig steht es um die Berufe zum Weltpriestertum. Größer sind schon die Sorgen um den Ordenspriesternachwuchs, noch schwerer um die Schwesternberufe.

Die Schriftleitung.

Es ist fast Mode geworden, den Frauengenossenschaften vorzuwerfen, sie seien größtenteils selber schuld daran, daß ihnen der Ordensnachwuchs fehle. Werden durch dieses Urteil junge Mädchen, die vielleicht zum Klosterleben berufen sind, nicht abgeschreckt? Ist der Vorwurf berechtigt?

### Sieben Gründe

A. Schraner zählt in der „Theol.-Prakt. Quartalsschrift“ (Linz 1950, Heft 1, S. 56) sieben Gründe auf, die sich nachteilig für den Nachwuchs der Frauengenossenschaften auswirken:

1. Es wurde in letzter Zeit zu wenig über das Ideal gottgeweihter Jungfräulichkeit gepredigt.
2. Viele Mädchen stoßen sich berechtigterweise an der Ordenstracht, von der Schraner schreibt, „daß die Kopftracht mancher Frauenorden gegen die primitivsten Gesetze einer vernünftigen und gesunden Hygiene verstößt.“
3. Manches Mädchen wird zurückgeschreckt, weil es die notwendige Aussteuer nicht mitbringen kann und nicht ein Leben lang mit diesem Makel behaftet in der Gemeinschaft leben möchte.
4. Die Erziehung zu Unterordnung und Abhängigkeit, wie sie manche Genossenschaften noch pflegen, entspricht nicht mehr dem berechtigten natürlichen Empfinden der Menschen von heute.
5. Die Preisgabe des Briefgeheimnisses ist etwas, was dem Persönlichkeitsempfinden des modernen Menschen zuwider ist. Es verdient Beachtung, wenn Schraner dazu schreibt: „Wenn übrigens, wie man das gelegentlich hört, die Zucht und Disziplin im Kloster diese Kontrolle verlangt, dann muß es schon sehr schlimm um den Ordensgeist bestellt sein, wenn er durch solche Maßnahmen aufrecht erhalten werden muß. Die weibliche Neugier ist ein Fehler, der auch bei Oberinnen vorkommen kann.“
6. In manchen Genossenschaften bleibt die Gewissensfreiheit in der Wahl des Beichtvaters trotz kirchlicher Bestimmungen nicht immer gewahrt.
7. Das Hauptgebot der Liebe wird im Vergleich zu andern klösterlichen Bestimmungen nicht immer ernst genug genommen.

Über die Klostertracht schreibt Michael Horatczuk SJ. in der Zeitschrift „Der große Entschluß“ 1950/8: „Wäre es wirklich so unangebracht und unmöglich, an der Tracht einiges zu ändern? Ich weiß nicht, Ehrwürdige Mutter, wer dafür zuständig ist. Aber wenn Sie Einfluß darauf haben: könnte man dem modernen Zug zur Sachlichkeit, einem doch wirklich gesunden Zug, nicht doch ein wenig entgegenkommen? Das schiene mir nicht allzu schwer.“

Und Svoboda ergänzt in der Linzer Theol.-Prakt. Quartalsschrift 1950/3 auf S. 215: „Für die Schwesterntracht, die zweifellos noch manche Elemente der bürgerlichen und bauerlichen Frauenmode des 16. Jahrhunderts konserviert, sollten die Gesichtspunkte der Gesundheit und Brauchbarkeit, wie der Schönheit und Weihe ernsthafter berücksichtigt werden, wobei die Lösung sicherlich im Doppelkleid, in der Unterscheidung zwischen Chortracht und Arbeitsgewand, zu verwirklichen sein wird.“

### Unerhörte Überlastung

So gut die Aufsätze von Schraner und Horatczuk sind, so übersehen sie doch etwas Wesentliches bei unserer heutigen Klösternot, was Svoboda in dem

oben erwähnten Artikel erfreulicherweise sehr betont. Er weist nämlich darauf hin, daß man von den Schwestern nicht immer wieder die natürlichen Tugenden der Ansprechbarkeit und Fröhlichkeit verlangen kann; denn „es darf nicht übersehen werden, daß unsere Schwestern seit Jahren unerhört überlastet, überarbeitet und auch gepeinigt sind; es braucht Zeit, solche Chockierungen abklingen zu lassen“ (S. 219).

Es ist der Beachtung wert, wenn er weiter schreibt: „Wir verzeichnen in den letzten drei Jahren unverhältnismäßig viele und plötzliche Todesfälle, aber noch mehr Zusammenbrüche der Gesundheit und Leistungsfähigkeit. Es wundert uns nicht, daß sich die Ermüdung auch in seelischer und sogar religiöser Beziehung auswirkt: nervöse Störungen, die sowohl das Gemeinschaftsleben wie die innere Konzentration belasten; Nachlassen der Berufsfreudigkeit und der Herzlichkeit im Gebete, Schwierigkeiten im asketischen Streben und in der zielbewußten Arbeit an sich selbst; Rückgang des caritativ-apostolischen Elanes inmitten all der Überbeanspruchung und Mechanisierung“ (S. 220).

Hier liegt tatsächlich nach meiner Meinung die tiefste Quelle sowohl für vieles Versagen unserer Schwestern als auch für den Mangel an Ordensnachwuchs.

Es wird wenig Mädchen geben, die ins Kloster eingetreten sind, ohne wirklich guten Willen mitzubringen. Wenn uns später manche Schwestern begegnen, an denen die Menschen angeblich irre werden ob ihrer Lieblosigkeit, ob ihres unbeherrschten Wesens und wie all die andern Vorwürfe heißen mögen — so sollten wir versuchen, diese Dinge vom Menschen her zu verstehen. Es gibt auch Priester, die schon einmal aus der Rolle fallen, vielleicht sogar oft. Aber ihnen darf es auf Grund ihres Amtes nicht übel genommen werden. Eine Schwester aber soll immer von gleichbleibender Güte sein, zu jedem Opfer bereit. Ob ein Mensch das kann?

Was müssen unsere Schwestern an Arbeitskraft aufbringen! Sie sollen das tägliche Pensum wie jede Krankenpflegerin leisten und dazu, so sagen es die Konstitutionen, etwa zwei bis drei Stunden für die religiösen Übungen verwenden. Freie Schwestern haben ihre bestimmte Zahl von Pflegestunden zu leisten. Ihre Freistunde, ihr freier Nachmittag, ihre zwei freien Sonntage im Monat und ihre Ferien sind ihnen garantiert. Wenn man aber mit diesen Menschenkindern näher zusammenkommt, hört man immer wieder und kann es feststellen, wie sehr sie trotzdem körperlich angespannt sind. Es ist menschlich einfach unmöglich, daß eine Ordensfrau das gleiche Arbeitspensum oder noch mehr leisten und dann all die vielen Gebetsverpflichtungen erfüllen soll, wie sie die meisten Konstitutionen unserer Genossenschaften fordern. Daß diese Menschenkinder nach einigen Jahren besten Willens und Zusammenreißen müde, abgespannt und nervös-überreizt sind, versteht sich von selber. Wie oft sind überdies die Schlafräume unzureichend, so daß der Körper auch in dieser Zeit nicht zur Entspannung kommt, und Schlaflosigkeit eine der vielen Überlastungserscheinungen bei so manchen Schwestern ist.

Ist es da verwunderlich, wenn diese so oft das süßsaure Gesicht machen, das den Menschen gegenüber noch freundlich sein möchte, aber es beinahe nicht mehr fertig bringt? Ist es ferner verwunderlich, wenn diese Schwestern da und dort Kindern eine unbeherrschte Antwort geben, bei den Kranken ihre Ruhe verlieren, wenn diese so manche recht anmaßende Forderungen



stellen können? Daß Lieblosigkeit und alles, was mit Frauengefühlen zusammenhängt, in diesen Seelenlagen sich ungehemmter auswirken, ist nicht verwunderlich.

Wie mag nun das Beten bei einer solchen Schwester aussehen, die vielleicht nur mühsam sich wach und arbeitsfähig hält? Wenn so viele Schwestern immer um die Mittagszeit beichten gehen müssen, wenn um die gleiche Zeit die Monatskonferenzen gehalten werden, braucht man sich da zu wundern, wenn diese nicht den Erfolg erzielen, den man sich davon versprechen möchte? Was soll bei Exerzitien gewonnen werden, wenn Schwestern nebenbei ihre Station versorgen müssen? Und was wird in so vielen Klöstern, heute immer noch als Ferien ausgegeben? Vielleicht eine Stunde länger schlafen, von dieser oder jener Übung befreit sein, im Refektor eine Kleinigkeit mehr bekommen als die andern? Wirkliche Ausspannung wird bis zum heutigen Tage leider Gottes in sehr wenigen Genossenschaften geboten. Die zuständigen Stellen erklären immer wieder: Wir können es mit dem besten Willen nicht, weil wir unsere Kranken und Armen nicht im Stiche lassen dürfen. Mit andern Worten: Erst müssen sich die Schwestern opfern, und dann werden sie getadelt wegen dieser und jener Fehler, die sich aus diesem Überopfer notwendig ergeben. Es gibt viele Geistliche, die immer wieder nach einer Schwesternstation rufen oder die verlangen, die Schwestern müßten in der Seelsorgshilfe und weiß Gott wo sonst noch viel mehr leisten. Tatsächlich stehen die Schwestern unserer meisten caritativ tätigen Genossenschaften schon seit Jahrzehnten am Ende ihrer Leistungsfähigkeit. Wir zehren schon lange vom Kapital und müssen damit rechnen, daß dieses Kapital, wenn es so weitergeht, in ein- bis andert-halb Jahrzehnten erschöpft ist. Vielleicht hält man diese Schilderung für übertrieben. Aber mit allem Freimut muß gesagt werden: sie ist nicht übertrieben, und es ist höchste Zeit, daß alle in Frage kommenden Stellen daraus die notwendigen Folgerungen ziehen.

### **Reform der religiösen Übungen**

Daß aber ein Mädchen, das gerne ins Kloster möchte, angesichts dieser Tatsachen sich sagt: Nein, das kann ich nicht, das halte ich nicht aus, da will ich lieber für mich selbständig bleiben und so dem Herrgott dienen, versteht sich von selber. Und hier werden wir es eben möglich machen müssen, daß diese Menschenkinder ins Kloster gehen können. Das heißt also: der Überbelastung muß ein Ende gemacht werden. Man mag sich dazu stellen, wie man will, — die Konstitutionen sehr vieler caritativ tätiger Genossenschaften müssen umgearbeitet werden, weil sie für die Menschen unserer Tage nicht mehr tragbar sind. Neben der Arbeitspflicht, die durch die immer vermehrten Anforderungen von seiten des Staates, der Ärzteschaft, der verwöhnten Menschen dauernd wächst, kann eine Schwester unmöglich am Tage mehr als etwa 1 1/2 Stunden Zeit auf religiöse Übungen verwenden. Ein Morgengebet mit einer Betrachtung, die heilige Messe und Kommun'on, für die zusammen eine Stunde festgesetzt werden mag, kann den Anfang des Tagewerkes bilden. Eine Viertelstunde Besuchung beim Allerheiligsten am Nachmittag, eine gemeinsame Komplet am Abend soll den Abschluß ausmachen. Wo diese Zeiten ehrlichen Betens ausgenutzt werden, brauchen wir um das Seelenheil und das Vollkommenheitsstreben der Schwestern nicht zu bangen. Diese Änderungen

wären mit den Bestimmungen des Kirchenrechts Canon 595 leicht in Einklang zu bringen. Wenn aber Schwestern darüber hinaus noch freie Zeit haben, leite man sie an zum persönlichen Beten, das bisher zugunsten der verpflichtenden religiösen Übungen meist zu kurz kam. Vor fünf Jahrzehnten gingen unsere Schwestern die Woche zwei- oder dreimal zur heiligen Kommunion. Wenn Papst Pius X. den Weg zur täglichen Kommunion geöffnet hat, soll dies dann nicht wettmachen, was heute im Verhältnis zu früher an gemeinschaftlichen religiösen Übungen fallen muß? Wer das Beten am laufenden Band beobachtet hat, wie es in manchen Genossenschaften heute immer noch gepflegt wird, (Morgengebet, kleine Horen, Rosenkranz, Betrachtung, Messe, alles hintereinander, damit dem Gesetze „Genüge“ getan ist, und, wenn sie fällig ist, noch anschließend die Monatskonferenz) kann nicht anders sagen, als: Weniger wäre mehr gewesen. Viele Schwestern geben das ehrlich zu\*).

Manche Schwestern werden vielleicht sagen: Wenn ich im Kloster nicht mehr beten kann, als in der Welt, hätte ich nicht ins Kloster zu gehen brauchen. Dieser Einwand entspringt einer falschen Erziehung. Gewiß, die Frau betet von Natur aus gerne. Es mag damit zusammenhängen, daß die beschaulichen Orden, Benediktinerinnen und Karmeliterinnen, heute verhältnismäßig mehr Nachwuchs haben als die tätigen. Aber die Frage ist, was die Zeit und die christliche Liebe von uns fordern. Wenn die Pflichten der Caritas so unbedingt an uns herantreten, wie es heute der Fall ist, so werden wir uns dem nicht entziehen dürfen und für unsere Schwestern einen Lebensstil schaffen müssen, der sie befähigt, drei und vier Jahrzehnte in caritativer Tätigkeit auszuhalten. Wenn man die Opferbereitschaft der Frau von jung an anspricht, indem man ihr klarmacht, daß das größere Opfer eben ist, auf das Beten zu verzichten, obwohl das Herz sich danach sehnt, dann werden unsere Schwestern auch zu diesem schwereren Opfer bereit sein, und Gott wird es segnen.

Sicher, ein Mensch, der nicht gerne betet, gehört nicht ins Kloster. Und darum wird eine Novizin mehr beten müssen, als die in der Tätigkeit voll eingesetzten Schwestern. Aber die Noviziatserziehung darf den jungen Schwestern kein Lebensideal vor die Seele stellen, das sie später nie leben können, sondern es wird auf die Notwendigkeiten des praktischen Ordenslebens auch in der Noviziatserziehung schon Rücksicht genommen werden müssen.

### **Pflichten des Priesters**

Zweifellos haben auch manche Geistliche, die als Exerzitienmeister und Konferenzredner in unsern Klöstern tätig sind, nach der Seite hin gesündigt. Wie oft hört man die Redewendung: Wenn du den ganzen Tag als Krankenschwester gearbeitet hast, bist du eine gute Krankenschwester gewesen, aber du warst noch lange nicht Ordensfrau. Und dann wird den Schwestern klargemacht, wohin es führen müsse, wenn sie ihr Gebetspensum, wie es die Konstitutionen vorschreiben, nicht brav und treu erfüllen. Wenn diese Herren ahnten, wie schwer sie mit solchen Redensarten die Gewissen der Schwestern belasten! Diese empfinden ja selber den Zwiespalt zwischen ihren Konstitutionen und ihrem tatsächlichen Leben viel zu bitter. Sie bleiben auf ihren Stationen, weil Pflicht und frauliche Fürsorge ihnen gebieten: „Du mußt hierbleiben,

---

\* Vgl. den Aufsatz von Ph. Hofmeister OSB. in diesem Heft, S. 96 f.

du bist hier notwendig“, — obwohl sie viel lieber zu dieser und jener religiösen Übung gingen. Wie schwer drückt es sie, wenn sie abends todmüde sind und noch nicht alles von dem verpflichtenden mündlichen Gebetspensum erledigt haben! (Wie oft ihre Seele aber still die Verbindung mit Gott suchte und daraus Kraft schöpfte für das Übermaß an Arbeit, weiß Gott allein. Ist dies nicht vielleicht noch wichtiger und wertvoller als einfach ein Gebets-„Pensum“ erledigen?) Dann kommt ein solcher Vortrag! Statt den Zwiespalt zu lösen, der sowieso in der Seele ist, vertieft man ihn noch, und die Seele wird nur noch mehr aufgewühlt. Wohl hat der Heiland gesagt: Bleibet bei mir! Aber er sprach auch: Gehet hinaus! Warum sagt man den Schwestern nicht, daß in der Verbindung von beidem die Lösung für das caritative Ordensleben liegt: Bleibet bei mir, und dann gehet mit mir hinaus!

Es ist leicht, über die Nonnen zu schimpfen, und wie oft trifft der Vorwurf letztlich die, die als Geistliche für die religiöse Durchbildung der Nonnen verantwortlich sind. Wie viele Vorträge werden den Schwestern gehalten, die aus irgendeinem alten Handbuch der Askese abgeschrieben sind, anstatt daß sich der Redner erst einmal das Leben ansähe und dann den Bedürfnissen des Lebens gerecht würde! Wenn Vorträge und Exerzitienkurse fast in der gleichen Weise heute bei caritativ tätigen Schwestern, morgen bei Lehrschwestern und dann vielleicht bei beschaulichen Schwestern gehalten werden, wird notwendigerweise der Erfolg sehr zweifelhaft sein müssen. Leider gewinnt man zuweilen den Eindruck, daß manche Priester die Ordensfrauen nicht ernst nehmen. Deshalb gibt man sich seelsorglich nicht sonderlich Mühe um sie. Diese Klage wird immer wieder von Schwestern erhoben. Manchmal mag es auch sein, daß dieser oder jener Priester irgendwie verweltlicht oder so „weltoffen“ ist, daß ihm das Verständnis für das bräutliche Verhältnis der Ordensfrau zu Christus fehlt.

Helfen wollen ist Aufgabe dieser Zeilen. Wenn die scharfen Worte, die da und dort geschrieben oder gesprochen worden sind, die Verantwortlichen in unsern Genossenschaften aufschrecken und zu ernster Gewissenserforschung aufrufen, hätten sie immerhin einen guten Zweck erreicht.

Aber auch von seiten der Priester wird viel mehr geschehen müssen. Es ist Pflicht jedes Priesters, in Predigten und Vorträgen nachdrücklich auf das Ideal der Jungfräulichkeit hinzuweisen. In der „Linzer Quartalschrift“ heißt es mit Recht: „Bezeichnend ist das Verzeichnis der Exerzitien, das der Ignatianische Männerbund für das erste Halbjahr 1949 herausgegeben hat. Als Ehevorbereitungskurse waren zehn Veranstaltungen angegeben, für die Jungfrauen über das jungfräuliche Ideal aber nur zwei. Wenn wir nicht ein allmähliches Aussterben unserer Frauenklöster herbeiführen wollen, werden wir wieder mehr als es in den letzten Jahren geschehen ist, auch auf der Kanzel, im Beichtstuhl, in den Vereinen, in der Presse usw. vom Ideal der Jungfräulichkeit reden und schreiben müssen.“

Rektor Dr. N. Gladel, Arenberg

## Klagerecht bei Mischehen

### Die Auslegung der Instruktion der Sakramentenkongregation vom 23. Dezember 1929<sup>1</sup>

Es war am 21. März 1950, da entspann sich im Offizialat von N. N. eine heftige Disputation, an welcher der Offiziale mit zwei Beirichtern, der Amtsanwalt, der Eheverteidiger teilnahmen. Es handelte sich um die Zulassung der Klageschrift der Katholikin Euphrasia Sonnenschein gegen den protestantischen Gatten Benjamin Kaltwasser (can. 1706 ff.). Euphrasia klagte auf Nichtigkeit der Ehe auf Grund vollständiger Simulation des Ehekonsens und untergeordnet auf Grund des Ausschlusses der drei Güter der Ehe von seiten des Gatten. Sie richtete, dem Rate ihres Advokaten folgend, die Klageschrift an das Ordinariat N. N., wo sie nach can. 93 par. 2 als „uxor a viro legitime non separata“ nur ein quasi-domicilium besaß<sup>2</sup>. Sie beanspruchte dieses Recht auf Grund von can. 1964: iudex competens iudex loci, in quo pars catholica domicilium vel quasi domicilium habet. Der ganze Gerichtshof war sich darüber einig, daß Euphrasia das Klagerecht in der Diözese N. N. besitzt; aber nun begann eine heftige Kontroverse: gilt in diesem Falle die Instruktion der Sakramentenkongregation vom 23. Dezember 1929? Den Reigen eröffnete der Amtsanwalt mit den Worten: „latet anguis in herba“ (Virgil, Eklogen 3, 93). Weshalb klagt Euphrasia nicht beim kirchlichen Gericht ihres Legaldomicils, das sie bei ihrem Gatten besitzt, nämlich in der Diözese L. L.? Halt, so erwiderte der zweite Beisitzende, wie kann die Frau klagen beim Gerichte des Legaldomicils, nachdem der oberste Gerichtshof der Apostolischen Signatur am 7. November 1932 feierlich erklärt hat: „domicilium legale non est attendendum in causis matrimonialibus“<sup>3</sup>. Die Begründung meiner Ansicht findest du ausführlich im Ius Pontificium (Bd. XIII, S. 232—236). Ganz richtig, sagte der erste Beisitzende: Toso, der Herausgeber des „Ius Pontificium“ verteidigt gegen seinen Gegner die Erklärung der Signatur. Mit Recht? Mir scheint nicht. Wie kann die Ansicht der Signatur vereinbart werden mit der authentischen Erklärung vom 14. Juli 1922 ad II, welche gerade unseren Fall behandelt? Die Frage lautete: „utrum actrix catholica, a viro non legitime separata, quae proprium ac distinctum quasi-domicilium habet, virum

<sup>1</sup> Acta Apostolicae Sedis, Bd. XXII (1930) S. 168—171.

<sup>2</sup> Gemäß der authentischen Erklärung vom 14. Juli 1922 (A.A.S. XIV [1922] S. 526) kann die Gattin nur dann ein eigentliches Domizil erwerben, wenn sie vom kirchlichen Richter für Lebenszeit oder wenigstens für eine unbestimmte Zeit die Erlaubnis erhalten, vom Manne getrennt zu leben. Die Frau gilt kirchenrechtlich als legitim vom Manne getrennt, wenn der kirchliche Richter die Trennung gewährt hat oder der staatliche Richter, wenn ihm kraft des Konkordates das Recht zusteht, die Trennung auszusprechen. Kraft des Konkordates vom 11. Februar 1929 art. 34 haben in Italien die staatlichen Richter das Recht, die Trennung auszusprechen (A.A.S. XXI [1929] S. 291; vgl. S. C. de Sacr. Instructio 1. Juli 1929 n. 53 (A.A.S. XXI [1929] S. 361). Dieselbe Bestimmung hat das österreichische Konkordat vom 5. Juni 1933 (Erklärung zu art. VII, A.A.S. XXVI [1934] S. 277 ad 2).

<sup>3</sup> Es handelt sich um die berühmte Causa Florentina „Commissionis seu Nullitatis matrimonii“ (Apollinaris VI, 1933, S. 102—105; Ius Pontificium, XIII, 1933, S. 106—108; 232—236).



acatholicum in causa matrimoniali, ad normam can. 1964 convenire tantum possit coram Ordinario proprii ac distincti quasi-domicilii; an vero etiam coram Ordinario domicilii viri.“ Die Antwort lautete: „Cum uxor in casu habeat proprium ac distinctum quasi-domicilium, et sequatur domicilium viri, potest virum convenire coram alterutro Ordinario<sup>4</sup>.“ Aus dieser Erklärung folgt logischerweise, so meine ich, daß die katholische Frau am Wohnsitz ihres protestantischen Gatten das Legaldomizil ihres Mannes besitzt<sup>5</sup>. Der erste Beisitzer fuhr weiter fort: Trotz der Entscheidung der Signatur erklärte die Sakramentenkongregation am 15. November 1935: das Ehegericht in Österreich ist zuständig „ratione domicilii legalis“<sup>6</sup>. Diese Doktrin fand ihre offizielle Bestätigung in der Instruktion der Heiligen Sakramentenkongregation vom 15. August 1936 „Provida Mater“. Artikel 4, 6 par. 1—3; 7 berücksichtigt das Legaldomizil<sup>7</sup>.

Mir scheint, so meinte der Amtsanwalt, daß wir von der eigentlichen Frage abgekommen sind. Der Kernpunkt unserer Disputation ist dieser: Gilt im Falle der Klägerin Euphrasia die Instruktion der Sakramentenkongregation vom 23. Dezember 1929? Mit anderen Worten: muß der Offizielle, bevor er die Klage annimmt, die Frage lösen: weshalb hat Euphrasia den Gerichtshof von N. N. — quasi-Domizil — erwählt und nicht denjenigen von L. L. — Legaldomizil des Gatten? Selbstverständlich, sagte der Eheverteidiger, muß das Zwischenverfahren (can. 1837—1841) eingeleitet werden (vgl. Art. 187—195 der Instruktion vom 15. August 1936). Meine Gründe sind folgende: die Heilige Kongregation „quod voluit expressit; quod noluit tacuit; ideoque in dubio melius est verbis edicti servire“ (I. 1 par. 20 D. XIV. 1). Zudem: „cum in verbis nulla ambiguitas est, non debet admitti voluntatis quaestio“ (I. 25 D. XXXII). In unserem Falle gilt wirklich das Wort des hl. Thomas (II—II qu. 120, art. I ad 3): „in manifestis non est opus interpretatione, sed exsecutione.“ Kurz vor dem hl. Thomas erklärte Innozenz III: „verba generalia generaliter sunt intelligenda“ (c. 22. X. V. 33). Endlich: „ubi lex non distinguit, neque nos distinguere debemus.“

Aber trotz all dieser Rechtsregeln bin ich anderer Ansicht, meinte der rechtskundige Offizielle. Gegen eine Anwendung der genannten Instruktion auf den Fall der Euphrasia sprechen folgende Gründe:

I. Can. 247 stellt fest, daß die S.C.S.O. „sola cognoscit circa impedimenta disparitatis cultus et mixtae religionis“; du hast ganz übersehen, daß can. 249, welcher die Rechte der Sakramentenkongregation umschreibt, ausdrücklich die Klausel enthält: „incolumi iure Congregationis S. Officii circa ea, quae in can. 247 statuta sunt.“ Man muß in der Interpretation des Codex etwas vorsichtig sein. Nur ein Beispiel, das unseren Fall beleuchtet. Can. 249 par. 3 erklärt: S. C. de Sacr. „cognoscit quoque et exclusive de facto inconsummationis matrimonii“. Und doch behandelt die S.C.S.O. seit

<sup>4</sup> A.A.S. Bd. XIV (1922) S. 529—530.

<sup>5</sup> Ciprotti erklärt in „Apollinaris“ Bd. XI S. 462, daß die Autoren, wie Roberti, Noval, Vlaming überhaupt keinen Zweifel hatten, daß auch im Ehe-recht — man muß sagen: gerade im Eherecht — das Legaldomizil ebenfalls zulässig ist.

<sup>6</sup> V. Dalpiaz, „Apollinaris“, Bd. IX, S. 665.

<sup>7</sup> A.A.S. Bd. XXVIII (1936) S. 316; Dalpiaz l. c. S. 665 f.

der Erklärung vom 27. Januar 1928 alle Fälle — exclusive — des Nichtvollzugs der Ehe bei gemischten Ehen.

II. Wir haben bereits oben die Entscheidung der Interpretationskommission vom 14. Juli ad II gehört. Sie behandelt das Klagerrecht des katholischen Teiles in einer gemischten Ehe. Niemand zweifelte an dem Rechte der Katholiken, die Klage vor jenes Ordinariat zu bringen, in dessen Reichweite der Kläger sein „*proprium ac distinctum quasi domicilium habet*“. Die ganze Frage war nur diese: „*utrum pars catholica virum acatholicum in causa matrimoniali ad normam can. 1964, convenire possit tantum coram Ordinario proprii ac distincti quasi domicilii; an vero etiam coram Ordinario domicilii viri.*“ Die Antwort lautete: „*cum uxor in casu habeat proprium ac distinctum quasi domicilium et sequatur domicilium viri, potest virum convenire coram alterutro Ordinario.*“ Diese authentische Erklärung gibt doch klar den Sinn des can. 1964 bei gemischten Ehen wieder. Die Sakramentenkongregation will und kann nicht eine authentische Erklärung nach ihrem Sinne ummodelln. Wo kommen wir denn hin?

III. Auch Artikel XII der Instruktion der Sakramentenkongregation vom 15. August 1936 erklärt, daß die *Causae mixtae exclusive competunt ad S. C. S. Officii*.

IV. Vielleicht hast du noch nie gemerkt, daß die S. R. R. auch in Eheprozessen zweier Katholiken sich nicht an die Instruktion der Sakramentenkongregation gebunden hält. In der berühmt gewordenen C. Lycien. (Lecce in Süditalien) *Incidentis de iure appellandi* vom 27. November 1937 nahm die Sentenz auch Rücksicht auf die Instruktion der Sakramentenkongregation vom 15. August 1936; erklärte aber: die Instruktion gilt nur für Diözesengerichte, nicht für die Rota<sup>8</sup>. Wenn sie trotzdem in diesem Einzelfall sich auf die Instruktion beruft, geschieht es aus einem doppelten Grunde: die Instruktion beleuchtet für unseren Fall den Codex; die Stellung des Amtsanwaltes ist in der S. R. R. dieselbe wie in den Ordinariaten<sup>9</sup>.

V. Endlich gelten für den Fall Euphrasia die Rechts- und Interpretationsregeln: „*non intentio verbis, sed verba intentioni debent desservire*“<sup>10</sup>. Ferner: „*non dubium est in legem committere eum, qui verba legis amplexus, contra legis nititur voluntatem*“<sup>11</sup>. Für jeden, welcher den Ursprung der Instruktion von 1929 kennt, ist es doch sonnenklar, daß sie auf den Fall von Euphrasia Sonnenschein gar nicht angewendet werden kann. Der Sachverhalt ist folgender: Katholiken, welche in der eigenen Diözese ein Domizil haben (*posthabito loco domicilii*) oder kraft des Ortes, wo die Ehe geschlossen war — Eheabschluß — klageberechtigt waren, suchten „*magis suae libidini quam veritati studentes*“ irgendwo sich ein quasi-Domizil zu erwerben, um dort ihrer zweifelhaften Eheangelegenheit zum Siege zu verhelfen. So kam es, daß Eheleute von Spanien nach Frankreich wanderten, sich in einer Diözese, deren laxe Rechtsprechung bekannt war, ein quasi-Domizil erwarben und dann kraft dieses quasi-Domizils die Ehe auf Nichtigkeit anklagten. Diesem Betrug (fraus)

<sup>8</sup> Man vergleiche damit can. 249 par. 1: S. C. de Sacr. „*proposita est universa legislatio circa disciplinam septem Sacramentorum*“.

<sup>9</sup> Decisiones S. R. R. Bd. XXIX (1937) S. 719 ad 6.

<sup>10</sup> Summarium c. 6 et c. 15. X. V. 40.

<sup>11</sup> 1. 5. c. I. 14.

sucht die Instruktion vorzubeugen. Die Advokaten solcher Leute „de exitu causae solliciti, non de veritate factorum, testes comparant et instruunt, ut ea deponant et confirment, quae optatis conspirent“. Um zwei Beispiele anzuführen. Ein Advokat veranlaßte die Klägerin und sämtliche Zeugen zum Meineid. Sie sagten vor Gericht, was der Advokat ihnen vorsagte. In einem anderen Falle verwickelte sich die Klägerin in Widersprüche. Als sie gefragt wurde, weshalb sie das zweite Mal das Gegenteil sage von dem, was sie das erste Mal vorgebracht, gab sie die drollige Antwort: der Advokat habe ihr geraten, diese Aussage zu machen. Mein lieber Eheverteidiger: alle diese Vorwürfe gelten ja nicht für Euphrasia, welche das quasi-Domizil gewählt hat, das sie vor der Klageschrift schon hatte. Sie ist doch nicht „*exterae alicuius nationis*“. In der Instruktion sind einige Stellen, welche doch klar beweisen, daß es sich in der Instruktion um die Ehe zweier Katholiken handelt; in n. IV. 8 ist die Rede von einem Rekurs des Eheverteidigers an die Sakramentenkongregation; ebenso in n. V. 1 und 2. Eine causa mixta muß, wie die Sakramentenkongregation selbst in der Instruktion vom 15. August 1936, art. 12 erklärt, stets an die S. C. S. O. gehen gemäß can. 237 par. 2 und der Entscheidung des Heiligen Offiziums vom 27. Januar 1928 ad II. Bei der Interpretation der Instruktion vom Jahre 1929 gilt das Wort des can. 18: „*leges ecclesiasticae intelligendae sunt ad mentem legislatoris*.“ Es gilt also für Euphrasia die Rechtsregel (reg. 61 R. J. in VI): „*quod ob gratiam alicuius conceditur, non est in eius dispendium retorquendum*.“ Bereits Modestinus (3. Jahrhundert nach Christus) erklärt im „*liber VIII. responsorum*“: „*nulla iuris ratio aut aequitatis benignitas patitur, ut quae salubriter pro utilitate hominum introducuntur, ea nos duriore interpretatione contra ipsorum commodum producamus ad severitatem*“ (1. 25. D. I. 3)<sup>12</sup>.

P. Gerard Oesterle OSB., Rom, San Anselmo.

<sup>12</sup> Über die Instruktion von 1929 vgl. Heck, Der Eheverteidiger im kanonischen Eheprozeß, S. 85 ff.; über die Kompetenz zum Klagerecht kraft des Domizils usw. vgl. Roberti, „*Apollinaris*“ III, S. 196—198; Cattani-Amadori, „*Apollinaris*“ Bd. VI, S. 102—104; Bernardini, explicando art. 6 par. 3 et art. 12 Instructionis 15. aug. 1936, „*Apollinaris*“ Bd. IX, S. 526 f.; Dalpiaz, 1. c. S. 664—666; Ciprotti, 1. c. Bd. XI, S. 458—465.

## Moderner deutscher und französischer Existentialismus

Wir Theologen und weite Kreise der Gebildeten der andern Fakultäten dürfen uns freuen, daß Joseph Lenz zu seiner „Vorschule der Weisheit“ uns nun ein zeitgemäßes Werk über die Existenzphilosophie geschenkt hat<sup>1</sup>. Mag diese Richtung, wie mancher meint, schon wieder verebben, schon dem Tode geweiht sein, sie hat tatsächlich nach dem Kriege auch in Deutschland wieder an Interesse gewonnen, hat weitere Kreise der Studierenden, ja selbst katholische Lehrer der Philosophie und Theologie in ihren Bann gezogen; vor allem aber spukt sie noch in der Literatur und Kunst, zumal im Film — die umstrittene „Nachtwache“ nicht ausgenommen —, sie prägt sich im modernen Angstleben und Fürchten der Menschen so eindeutig

<sup>1</sup> Joseph Lenz, Der moderne deutsche und französische Existentialismus. 2. erweiterte Aufl. Paulinus-Verlag, Trier, 1951. 200 S., kart. 4,80 DM.

aus, daß ein guter und zuverlässiger Wegweiser durch das Existentiallabyrinth sehr erwünscht sein muß. Hielt es Papst Pius XII. ja sogar für notwendig, durch das neue Rundschreiben „*Humani generis*“ vom 12. August 1950 dem Existentialismus und den damit verwandten, bzw. darin enthaltenen Zeitirrtümern des Evolutionismus und Historismus „lieber gleich beim Beginn entgegenzutreten, als dann erst die Heilmittel zu verordnen, wenn das Übel bereits eingewurzelt ist“, weil er weiß, „daß diese neuen Auffassungen die Unvorsichtigen anlocken können“.

Mit der ihm eigenen kristallinen Klarheit weiß Lenz den ja so schwierigen und in seiner dunklen Sprache den meisten bisher nur schwer zugänglichen Existentialismus darzustellen. In einem ersten Abschnitt „Das Wesen des Existentialismus“ weist er die allen Existenzphilosophen gemeinsamen Lehren auf, die den Existentialismus trotz seiner Systemfeindlichkeit als eine Art System erscheinen lassen. Der Hauptteil über „Die wichtigsten Formen der Existenzphilosophie“ macht mit den verschiedenen, in der Subjektivität der Existentialisten begründeten Ausprägungen des gemeinsamen Lehrgutes bekannt, wobei er besonderen Wert darauf legt, sorgfältig die Texte vor dem Leser auszubreiten und die behandelten Philosophen ausführlich auch mit ihren neuesten Werken zu Wort kommen zu lassen. Zumal die französischen Existentialisten waren ja bisher in Deutschland nur oberflächlich bekannt. Während wir es bei Kierkegaard, dem Vorläufer der modernen Existentialisten, noch mit einem christlichen Denker zu tun haben, erscheint die Existenzphilosophie bei Jaspers, wenn auch noch religiös, so doch schon völlig laisiert, bei Heidegger ganz verweltlicht und diesseitig, bei den Franzosen Sartre und Camus gar ausgesprochen atheistisch, bei Gabriel Marcel in etwa wieder „christlich“. Peter Wust wird nicht den eigentlichen Existentialisten zugerechnet, wohl aber als „existentieller“ christlicher Philosoph bei den Fortbildungen des Existentialismus eingehend besprochen. In einem 3. Teile folgt eine gründliche und abgewogene „Stellungnahme zur Existenzphilosophie“ vom Standpunkte der Wissenschaft, der Philosophie und des Christentums aus, und zwar zum Existentialismus im allgemeinen und zu den einzelnen Existentialismen im besonderen. Dabei konnte Lenz als erster auf die Enzyklika gegen den Existentialismus Bezug nehmen. Das Buch schließt mit einem nochmaligen eindringlichen Hinweis auf die Gefahren des modernen Existentialismus und einem Ausblick auf Rettung.

Wer die einschlägigen Artikel von Joseph Lenz in dieser Zeitschrift<sup>2</sup> gelesen und seine Vorträge über die gleichen Themata gehört hat, wird mit Freude zu dem neuen Buche greifen. Auch dem Besitzer der besagten Zeitschriftenartikel bietet es nämlich viel Neues, weil Jaspers ausführlicher bearbeitet ist, auch die andern Kapitel ergänzt wurden und vor allem der letzte Teil hinzukam. Es ist schade, daß manche Priester, so sehr sie in Theologie und Soziologie weiterarbeiten, die auch für die Seelsorge so wichtige und wertvolle Philosophie völlig brachliegen lassen. Man braucht nur die großen Welt Dramen Job, Parzival, Dantes *Divina Comoedia*, Faust, Hamlet, Peer Gynt — der wieder ganz modern geworden ist — und die Weltanschauungsromane, auch die von Bernanos und Graham Greene zu beachten, um sofort zu erkennen,

<sup>2</sup> Jahrgang 1949 u. 1950.



wie wichtig das Wort ist: „Philosophari necesse est“. Es dreht sich ja um die Lebensphilosophie, um das Fertigwerden mit dem Leben und dem Sterben. Damit muß jeder Seelsorger vertraut sein, darum muß er aber auch Bescheid wissen über die moderne Existentialphilosophie. „Es ist die Pflicht der katholischen Theologen und Philosophen, die die große Aufgabe haben, die göttliche und menschliche Wahrheit zu verteidigen und den Herzen der Menschen einzupflanzen, diese mehr oder weniger vom rechten Wege abirrenden Ansichten zu erkennen und zu beachten“ („Humani generis“). Das neue Buch von Joseph Lenz gehört deshalb in die Bücherei jedes Priesters. Darüber hinaus sollte der Seelsorger aber auch gebildete Laien, die an solchen philosophischen Zeitströmungen Interesse nehmen oder gar mit ihnen liebäugeln, empfehlend auf diese Schrift hinweisen und sie ihnen eventuell durch die Pfarrbibliothek zugänglich machen.

Domkapitular Prälat C. Kammer, Trier.

## **„Archiv für mittelhheinische Kirchengeschichte“**

### **Neue Forschungen zur Trierer Bistumsgeschichte**

Während das niederrheinische Gebiet, insbesondere das Gebiet des alten Erzbistums Köln, seit 1854 im „Historischen Verein für den Niederrhein“ ein sehr rühriges und für Territorial- und Bistumsgeschichte interessiertes Gremium und in dessen halbjährlich erscheinenden „Annalen“ ein geachtetes Publikationsorgan besitzt, entbehrte das Mittelrhein- und Moselgebiet — abgesehen von den kurzlebigen „Geschichtsblättern für die mittelhheinischen Bistümer“ (1883—85) — bis vor kurzem eines solchen. Und doch ist der Bereich der alten Kirchenprovinzen Trier und Mainz nicht minder reich an geschichtlicher und kultureller Vergangenheit. Dem dringenden Anliegen nach Erforschung so vieler noch unerschlossener Quellen, nach Darstellungen über das Zusammenwirken von Christentum und Kirche mit den verschiedenen kulturellen, politischen, wirtschaftlichen und sozialen Kräften des Mittelrhein- und Moselgebietes will nunmehr die am 28. April 1949 in Speyer gegründete „Gesellschaft für mittelhheinische Kirchengeschichte“ (Sitz in Mainz) ihre besondere Aufmerksamkeit zuwenden. Der Forschungs- und Betreuungsraum der Gesellschaft ist das Gebiet der mittelhheinischen Bistümer (bzw. ehemaligen Erzbistümer) Mainz, Trier, Speyer und Limburg in ihrer jetzigen und, soweit es der historische Zusammenhang erforderlich macht, auch in ihrer früheren Ausdehnung, einschließlich des untergegangenen Bistums Worms. Die Bischöfe der genannten Diözesen haben der Gesellschaft und ihrem Publikationsorgan bereits ihre tatkräftige Unterstützung zuteil werden lassen. Als Präsident der Gesellschaft fungiert Universitäts-Professor Dr. Ahlhaus (Heidelberg), als Vizepräsident und Beauftragter für das Bistum Trier Professor Dr. M. Schuler (Trier).

Mittlerweile hat die Gesellschaft bereits zwei stattliche Jahrgänge (1949 und 1950) ihrer Zeitschrift vorgelegt unter dem Titel „Archiv für mittelhheinische Kirchengeschichte“. Jeder Band ist über 400 Seiten stark. Hier sei vor allem auf die das Bistum Trier angehenden Aufsätze und Quellenveröffentlichungen hingewiesen. Im Ersten Jahrgang gibt A. Thomas eine eingehende Übersicht über „Archivalische und historische Arbeiten im Bistum Trier unter Bischof Josef v. Hommer (1824—1836)“. Nach-

dem die französischen Revolutionswirren im linken Rheingebiet und die Säkularisation die gesamte mittelalterliche Kirchenorganisation zerstört hatten, erwachte mit der Beruhigung der äußeren Verhältnisse und der Neubegründung der deutschen Bistümer das Interesse für die Sammlung und geschichtliche Auswertung alles dessen, was die untergegangenen kirchlichen Institutionen anging. Bischof v. Hommer selber war ein eifriger Sammler von Urkunden, die — zu stattlichen handschriftlichen Bänden zusammengefaßt — heute im Trierer Bistumsarchiv liegen. Neben ihm werden u. a. gewürdigt der Generalvikar Wilhelm Günther, Georg Bärsch, der Koblenzer Christian v. Stramberg, Johann Jakob Blattau, Johann Ignaz von Wilmowsky, um nur die bekannteren Namen zu nennen. — R. Brandts veröffentlicht das Ergebnis einer vom Domkapitel im Jahre 1588 vorgenommenen amtlichen Besichtigung der „Kapitelhäuser im Domviertel von Trier“, eine wertvolle Beisteuer zu einer sehr wünschenswerten allgemeinen Topographie des mittelalterlichen Trier. — Eines der berühmten Stifte und der kirchliche Mittelpunkt des alten Erzbistums Trier im rechtsrheinischen Gebiet kurz vor der Zerstörung der alten Kirchenverfassung ist der Gegenstand einer Abhandlung von J. Rauch, „Das St.-Georgs-Stift in Limburg am Ende des 18. Jahrhunderts“. — In das — territorial gesehen — gleiche Gebiet gehören „Die Statuten des Landkapitels Marfels (Marienfels) vom Jahre 1346“, die A. Heintz aus einer Handschrift der Trierer Stadtbibliothek zum Abdruck bringt und die ein halbes Jahrhundert älter sind als die bisher als älteste Statuten eines trierischen Dekanates geltenden Statuten des Stadtdekanates Trier. Dabei tritt — wie auch anderswo — zu Tage, daß die spätmittelalterlichen Landkapitel nicht nur zu verwaltungspraktischen Tagungen zusammentraten, sondern auch eine religiöse Verbrüderung bildeten. Eben um die Bruderschaftsaufgaben und -verpflichtungen handelt es sich bei der genannten Veröffentlichung. Auch F. Herwigs Aufsatz „Ein gescheiterter Reformationsversuch in Salz (Westerwald)“ während des 16. Jahrhunderts ist ein Stück Trierer Diözesangeschichte. — H. Ries gibt einen dankenswerten Überblick über die von 1939 bis 1945 erschienenen Monographien und Zeitschriftenartikel, welche die Trierer Bistumsgeschichte betreffen. — Von allgemein kirchengeschichtlichem Interesse ist „Das Tagebuch einer kirchendiplomatischen Romreise“ des Konstanzer Generalvikars Ignaz v. Wessenberg und des späteren Mainzer Bischofs Vitus Burg aus dem Jahre 1817, das letzterer verfaßt und L. Lenhart nun im Druck vorgelegt hat. H. Büttners Forschungen über „Das Erzstift Mainz und die Klosterreform im 11. Jahrhundert“ gehen ebenfalls in ihrer Bedeutung über den territorialen Rahmen von Mainz hinaus und werfen neues Licht auf die Verbreitung der kluniazensischen Reformbewegung in Deutschland.

Im Zweiten Jahrgang (1950) berichtet u. a. J. Keller über „Die Ausgrabungen unter der Pfarrkirche in Losheim (Saar)“, die nach der Zerstörung der Kirche 1947 gemacht wurden und eine Datierung der Vorgängerinnen, aber auch Schlüsse über die Funktion des Kirchhügels in römischer und merowingischer Zeit erlauben. — R. Laufner stellt sachkundige „Untersuchungen über die Urkundensammlung des Trierer Erzbischofs und Kurfürsten Baldwin von Luxemburg“ an, der sich als erster zur Sicherung seiner territorialen Erwerbungen um die Ordnung der trierischen Urkundenbestände bemüht hat. — Der rechtsrheinische Teil des alten Erzbistums Trier ist berücksichtigt durch

die von L. Ueding besorgte Wiedergabe der ersten uns bekannten nachtridentinischen „Visitationsprotokolle des kurtrierischen Archidiakonats Dietkirchen von 1657 und 1664“. — Welch starke Klammer zwischen Deutschland und Frankreich die ehemalige trierisch-oberlothringische Kirchenprovinz darstellte, erhellt aus dem Beitrag von E. Zenz, „Die Gründung der Bistümer Nancy und St. Dié. Ein Beitrag zu den kirchenpolitischen Beziehungen zwischen Frankreich, Lothringen und Trier“. Trotz des seit dem 16. Jahrhundert mehr und mehr zunehmenden Staatskirchentums ist es Trier gelungen, die politischen Veränderungen und staatskirchlichen Tendenzen in seiner Kirchenprovinz zu überwinden und ihren Bestand bis zur Französischen Revolution zu sichern. — Auch die Miszelle von E. Hegel, „Die Eliphius-Reliquien. Translationen zwischen Lothringen und den rheinischen Landen in alter und neuer Zeit“ läßt die Beziehungen zwischen Lothringen und dem Rhein lebendig werden, und zwar auf dem Gebiet des Reliquienaustauschs. — Der Freund des religiösen Volkstums wird gern zu dem Beitrag von J. Giesen greifen über „St. Martin im rheinischen und niederländischen Siegel“. — P. Volk legt eine Lösung der Frage nach dem „Familiennamen des Abtes Johannes Trithemius“ vor, und durch J. Schuth erfahren wir, zum Teil aus unveröffentlichten Briefen des 19. Jahrhunderts, über Spannungen zwischen der katholischen Bewegung in Koblenz und der noch abseits stehenden Geistlichkeit („Der Koblenzer katholische Kreis und der Koblenzer Klerus in ihrem gegenseitigen Verhältnis“). — In der Sparte „Kirchenhistorische Chronik“ hat B. J. Kreuzberg dem 1942 verstorbenen rheinischen und trierischen Heimathistoriker und Religionslehrer Andreas Schüller einen würdigen Nachruf gewidmet und eine 161 Nummern umfassende Liste seiner Veröffentlichungen zusammengestellt.

Indem die zahlreichen, das Bistum bzw. Erzbistum Trier angehenden Artikel des „Archivs für mittelrheinische Kirchengeschichte“ hier namhaft gemacht werden, sei der Klerus nachdrücklich auf diese für die Bistums-geschichte wertvolle und anregende Zeitschrift hingewiesen. Wie der „Kirchliche Amtsanzeiger“ bereits am 1. Mai 1950 mitteilte, kann der Bezug dieser Zeitschrift für die Pfarramtsbücherei auf Kosten der Kirchenkasse geschehen. Bestellungen aus dem Bereich des Bistums Trier sind zweckmäßig an das Bistumsarchiv, Trier, Rindertanzstr. 2 zu richten. Der Preis für den 400 Seiten starken Band beträgt 10,— DM. — Ferner sei darauf hingewiesen, daß die „Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte“ ihre nächste Jahres-versammlung am 16. bis 17. Mai in Limburg/Lahn abhalten wird.

Prof. Dr. Eduard Hegel, Trier

## ZEITSCHRIFTENSCHAU

Scholastik, Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie. 20.— 24. Jahrg. (1949) Heft I. Verlag Herder, Freiburg.

Die Freunde und Kenner der scholastischen Philosophie und Theologie begrüßen es, daß diese wertvolle Zeitschrift nach einer Pause von fünf Jahren wieder erscheint. Mehrere hervorragende Beiträge zeichnen das erste Heft aus. Johann Baptist Lotz legt mit weitschauendem Verständnis dar, wie der Entwurf einer Ontologie bei Friedrich Nietzsche aussieht, nachdem die objektive Wahrheit zu Gunsten einer biologischen Nützlichkeitsbetrachtung aufgegeben ist und sowohl ein stehendes Sein als ein in gerader Linie fortfließendes unendliches Werden abgelehnt sind, um eine ewige Wiederkehr alles Werdens zu behaupten. — Die neuplatonische Synthese wird von Endre von Ivanka in ihrer Bedeutung dargestellt und auf ihre Elemente untersucht; dabei wird der Unterschied vom Platonismus und die Verwandtschaft mit dem Stoizismus sichtbar. Arthur Landgraf behandelt mit gewohnter Meisterschaft und mit seiner einzigartigen Vertrautheit in den nur handschriftlich überlieferten scholastischen Werken, die Erkenntnis des eigenen Gnadenstandes nach der Lehre der Frühscholastik. Über irgendeine Gewißheit war man sich damals klar. Seit Bernhard von Cl. und Petrus Cantor untersuchte man den Grad der Gewißheit. Der *cognitio per experientiam* des Petrus Cantor stellte Stephan Langton die Unterscheidung von *conscientia notitiae* und *conscientia experientiae* gegenüber, während Petrus von Capua ein nicht auf Offenbarung gründendes Wissen um den eigenen Gnadenstand annimmt. — Die Arbeitsmethode des Hugo von St. Viktor ist durch Heinrich Weisweiler untersucht mit dem Ergebnis, daß er eine stattliche Anzahl von Quellen Hugos entdeckte u. zeigen konnte, wie Hugo kürzend, zusammenfassend und umstellend

sein eigenes systematisches Werk verfaßte. — Nicht weniger als 80 Seiten Besprechungen und kritische Hinweise zeichnen das interessante Heft besonders aus. Ignaz Backes.

Franziskanische Studien, Vierteljahresschrift, Dietrich Coelde-Verlag, Münster/Westfalen, 31. Jahrg. (1949), Heft 1/2.

Erfreulicher Weise können auch die Franziskanischen Studien wieder erscheinen. Darin berichtet Bernhard Geyer zustimmend über den vierten Band der *Summa* des Alexander Halensis, der 1488 in Quaracchi erschienen ist. Josef Lechner schreibt über den Sentenzen-Kommentar des Wilhelm von Ware, des Lehrers des Duns Scotus, und zeigt, daß es mehrere Fassungen dieses Kommentares gibt. Über scholastische und mathematische Logik handelt Johannes Bendikt OFM und legt dar, wie das Spätmittelalter sich schon manchen Problemen der modernen Logik genähert hat. Der französisch geschriebene Artikel von Leo Seiller OFM über die menschliche Psychologie Christi und die Einzigkeit der Person soll im zweiten Heft fortgesetzt werden. Der Referent wird darauf zurückkommen. Valens Heynck OFM gibt in seinem Artikel „*Attritio sufficiens*“ Ergänzungen und Berichtigungen zu dem Buche des Dominikaners H. Dondaine „*L'attrition suffisante*“, indem er auf die Lehre des Scotus und einiger Skotisten des 14. bis 16. Jahrhunderts näher eingeht. Derselbe Autor schenkt uns einen interessanten und dankenswerten Überblick über die Skotus-Forschung von 1920 ab. Der Rest des gediegenen Heftes sind Aufsätze und Beiträge zur Ordensgeschichte und Besprechungen. Ignaz Backes.

## DOGMATIK

Kappler, Emil, Die Verkündigungstheologie, Gotteswort auf Lehrstuhl und Kanzel (Studia Friburgensia neue Folge, Heft 2). Paulus-Verlag, Freiburg i. S., 1949, XVI, 264 S., 11,70 s. frs.



Die Spannung zwischen der Theologie und dem sogenannten Leben hat vor etwa 10 Jahren zur Diskussion über die Verkündigungstheologie geführt, in der das Problem nach K. so gestellt wurde (Seite 19): „Wie kann der angeblich theoretisch erstarrten Glaubensverkündigung der Gegenwart jene lebensgestaltende Macht zurückgegeben werden, die ihr naturgemäß zukommt?“ K. stellt in seiner Studie zunächst das Schrifttum über die Verkündigung zusammen und ordnet die Ansichten folgendermaßen in ein Schema: Einige halten die Verkündigung für reformbedürftig hinsichtlich subjektiver Momente beim Glaubensboten; Schröter SJ verwies auf das wissenschaftliche Interesse, H. Rahner SJ auf die religiöse Ergriffenheit, Beumer SJ auf die Glaubensgnade, Koster OP auf den Glaubenssinn, Soiron OFM auf die Gabe der Weisheit und Stolz OSB auf die charismatische Begabung. Andere wollten, daß die Reform an der Theologie selber angesetzt werde, sei es an der Gesamttheologie, so Jungmann SJ, Lakner SJ, Dander SJ, Lotz SJ, Eilers OFM und Schmaus (München), sei es an der pastoraltheologischen Richtung, wie Weisweiler SJ, Brinktrine (Paderborn) Schenker (Luzern) und Pascher (München). Einige wollten eine Reform nach beiden Seiten hin, so Rahner, Beumer und Soiron.

So ergab sich für die Struktur der Gesamttheologie entweder ein Nebeneinander von Schul- und Verkündigungstheologie (Jungmann, Lakner, Rahner) oder eine Aufteilung in Schul-, Verkündigungs- und Pastoraltheologie (Lotz, Dander) oder eine innere Verbindung von Schul- und Verkündigungstheologie (Schmaus, Soiron, Eilers, Beumer).

Im 2. Teil gibt Kappler seine Kritik an der Verkündigungstheologie. Er steht auf dem Standpunkt des Thomismus, wie er in Freiburg im Uechtland vertreten wird. Darüber hinaus meint er, der CJC can. 1366 § 2 habe die Theologie auf die Ansicht des hl. Thomas vom theologischen Wissenschaftsbegriff festgelegt. Dagegen läßt sich jedoch einwenden, daß, wie Grabmann und Chenu gezeigt haben, diese Auffassung des hl. Thomas

durchaus zeitbedingt war. Heute gibt es Wissenschaften, auf die sich die Meinung des Aristoteles und Thomas, wonach Wissenschaft sich nur mit dem Notwendigen und Allgemeinen beschäftige, nicht anwenden läßt. Zudem stehen im Mittelpunkt der christlichen Botschaft die singulären Ereignisse der Menschwerdung, des Todes, der Auferstehung und Wiederkunft des Sohnes Gottes. Wir müssen also hier über Thomas hinausgehen. Der CJC aber wollte nicht die Theologie auf das Zeithafte, sondern auf das Überzeitliche bei Thomas verpflichten. Der Verfasser hat die Kontroverse soweit in die letzten Hintergründe zurückverlegt, daß man bei seiner Polemik den Eindruck hat, er habe die Forderung des hl. Thomas vergessen, wonach nur auf einem gemeinsamen Boden wissenschaftlich gekämpft werden darf. Er schließt diesen Teil mit der Versicherung (S. 200): „Eine Verkündigungstheologie im besprochenen Sinne kann es also ganz einfach deswegen nicht geben, weil die metaphysischen und psychologischen Voraussetzungen dazu fehlen. Das ist dann auch der Grund, warum wir uns im folgenden Lösungsversuch nicht um das Problem der Verkündigungstheologie bemühen, sondern einzig und allein um jenes der Glaubensverkündigung.“ Kappler legt hier den Begriff der Glaubensverkündigung dar, und geht dabei zurück auf das des Glaubensaktes selber. Er betont den hohen Anteil, der beim Glaubensakt der Erkenntnis zusteht, die bei dem einzelnen wachsen soll. So entstehen die verschiedenen Gestalten der Glaubensverkündigung. Auch für die volkstümliche hat die Theologie eine überragende Bedeutung, um den künden den Priester zu formen, um dem Bedürfnis des Volkes nach Führung und den Erfordernissen der Zeit in ihrem Kampfe gegen Irrtümer nachzukommen. Daneben hat Kappler schon im 2. Teil (S. 196) darauf hingewiesen „daß zwischen der Theologie als Wissenschaft und der konkret vollzogenen volkstümlichen Glaubensverkündigung eine Reflexion über die pastorelle Verwertung der Theologie in doppelter Hinsicht eingeschaltet ist, je nachdem es

gilt, die theologischen Kenntnisse auf die Pastoration der Theologiestudierenden selbst, oder jene der Laien anzuwenden. Es gibt also nicht nur eine volkstümliche, sondern auch sozusagen eine klerikale Glaubensverkündigung.“ Sehr beachtlich sind die Gedanken des Verfassers über Erfolg und Mißerfolg bei der Glaubensverkündigung. Ohne der Bequemlichkeit das Wort zu reden, zeigt er, was die Glaubensverkündigung für den Glaubensakt nur sein kann: Anlaß und Vorlage, die mit äußerstem Geschick erfolgen muß, getragen von der inneren Glaubenshaltung des Künders. Als Endresultat fordert Kappler: (S. 257) „Vermehrte Berücksichtigung der aktuellen Gegenwartsfragen durch eine gründliche theologische und folglich populäre Bearbeitung derselben.“

Ignaz Backes.

#### LITURGIEWISSENSCHAFT

Hasenkamp, Gottfried, Das Totenopfer. Warendorf 1948. 46 Seit., Verlag J. Schnell'sche Buchhandlung (C. Leopold).

Das im Querformat gehaltene, vom Verlag mit dezentem Geschmack ausgestattete Büchlein enthält die — meist in breiten, gereimten Langzeilen dahinschreitenden — Meditationen des Dichters zu den liturgischen Texten des für ein geliebtes frühverstorbenes Patenkind, die junge Herburg von Tiedemann, gefeierten Sterbeamts. Auch dort, wo man von der dichterischen Gültigkeit nicht überzeugt ist, freut man sich des glücklichen Gedankens, die liturgische Textwelt in dichtender Meditation ausschwingen zu lassen, und des hohen Ernstes, mit dem der betende und ringende Dichter das Leid des Herzens und die Dämonie der Zeit hineinträgt in das Geheimnis der Liebe auf dem Altar. — Die Doppelzeile: „Wieder wird nun vor dem Throne des Vaters die große Lobpreisung vollbracht/Die in unserer Mitte das Opfer beim Brechen des Brots gegenwärtig macht“ (23) ist theologisch unkorrekt. Fischer

Günther, Hans R. G., Idee einer Geschichte der Frömmigkeit = Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften. Tübingen

1948, 47 S. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Auch die katholische Kirchengeschichtsforschung beginnt gottlob mit dem Verf., das Fehlen einer Geschichte der christlichen Frömmigkeit als bedauerlichen Mangel zu empfinden (wobei sie allerdings auf einen großartigen Ansatz hinweisen kann, auf H. Brémont's monumentale elfbändige *Histoire du Sentiment religieux en France*). Daß sie das Verhältnis christlicher Frömmigkeitsgeschichte zur bisherigen Gestalt der Kirchen- und Dogmengeschichte nicht im protestant.-Schleiermacher'schen Sinn des Verfassers (vgl. 30: Dogmengeschichte als „Exponent der Frömmigkeitsgeschichte, aber nur als solcher“) sieht, wird ihr niemand verübeln können. Sie sähe im Gegenteil in ihrer so ganz anders gearteten Grundanschauung vom Verhältnis von Dogma und Frömmigkeit aus, in der Frömmigkeitsgeschichte das kontinuierlich nach innen zu weiterführende Herzstück aller Religions-, Dogmen- und Kirchengeschichte.

Fischer

Biedermann, Hermenegild M., Der eschatologische Zug in der ostkirchlichen Frömmigkeit = Das östliche Christentum. Neue Folge. Heft 8. Würzburg 1949, 26 Seiten. Augustinus-Verlag.

Es ist nur begrüßenswert, wenn sich Würzburg unter Wunderles rühriger Führung immer deutlicher zu einem deutschen Zentrum der Wissenschaft vom christlichen Osten herausbildet, nicht zuletzt durch die rüstig voranschreitende Reihe „Der christliche Osten“. In ihrem vorliegenden 8. Heft meldet sich der neue, dem Augustinerorden entstammende Würzburger Privatdozent für die Kunde des christlichen Ostens mit seiner Probevorlesung zu Wort. Sie zeigt wieder einmal instruktiv, was der christliche Westen von der noch so beneidenswert biblischen und altchristlich-eschatologischen Frömmigkeit des Ostens lernen könnte. (Wobei allerdings die origenistisch erweichte Mentalität dem Dogma von der Ewigkeit der Hölle gegenüber, so menschlich rührend sie sich aussprechen mag, deutlicher als unbiblich, d. h. unchristlich hätte ge-

kennzeichnet werden können). Gerne läse man wenigstens einen Hinweis darauf, daß umgekehrt der Osten von der stärker weltgestaltenden Frömmigkeit der Westkirche mit ihren Sozialenzykliken und ihrer systematischen Wortverkündigung zu lernen hätte; gerade die Entwicklung zum Bolschewismus, die der Verfasser verschiedentlich mit Recht als Umschlag religiöser Grundhaltungen des russischen Volkes deutet, müßte dem christlichen Osten hier wahrhaftig zu denken geben. Fischer

#### KIRCHENRECHT

Eduard Eichmann, Lehrbuch des Kirchenrechts, neu bearbeitet von Klaus Mörsdorf, 6. Auflage, Bd. I. Paderborn 1949, Verlag Ferdinand Schöningh, 528 S., Bd. II. 1950, 504 S.

Der um die kanonistische Literatur verdiente Verlag Schöningh (Paderborn) legt mit dem hier angezeigten Werk den ersten Band des von Klaus Mörsdorf neu bearbeiteten Lehrbuches des Kirchenrechts von Eduard Eichmann vor. Das nunmehr in der sechsten Auflage erscheinende Werk ist, wie das Vorwort sagt, nunmehr statt auf zwei auf drei Bände berechnet. Wenn es in eben diesem Vorworte heißt, daß Eduard Eichmann „mitten in der Arbeit an der Neuaufgabe dieses Lehrbuches von uns geschieden“ sei, so steht eben dort auch, daß vorliegende Neubearbeitung schon vor mehreren Jahren vom Verfasser dem Bearbeiter übertragen wurde.

So ist die Hand des kundigen Bearbeiters allerorts, und, wie wir meinen, nicht zum Nachteil des geschätzten Werkes, zu spüren. Die Darstellung hat an Flüssigkeit und Anschaulichkeit ebenso wie an Klarheit des Ausdruckes gewonnen, wie auch ein übersichtlicherer Druck, der leider ein zu schlechtes Papier gefunden hat, das Lesen erleichtert. Vor allem aber muß die tiefere und ausführlichere Darbietung des Stoffes, die nicht zuletzt die ausgedehnten persönlichen Forschungen des Bearbeiters verwertet, begrüßt werden. Die durch neue Sacheinteilung gegebenen Umstellungen werden weitgehende Zustimmung finden.

In einer Frage sind wir sachlich nicht befriedigt. S. 20 ff. wird die

Kirche unter dem Begriff oder Bild des „Volkes Gottes“ gesehen. Der Leser wartet vergebens auf die Erwähnung der „Sachbezeichnung“ — oder sollte es keine solche sein — Corpus Christi. Gerade dieser Begriff vermag, sofern er nur soziologisch ausgewertet wird und nicht im Pseudobiologischen oder rein Gnadenhaften sich verliert, sehr wohl in besserer Weise jene Dienste zu leisten, die mit der Vorstellung „Volk Gottes“ gegeben sind. Auch glauben wir nicht, daß die S. 168 ff. ausgesprochenen Gedanken dem Rundschreiben Mystici Corporis gerecht werden. Der Begriff der konstitutionellen Gliedschaft, wie er von Mörsdorf geboten wird, ist dem Rundschreiben fremd. Die Häretiker, Schismatiker und plene excommunicati sind nach der päpstlichen Verlautbarung nicht mehr Glieder der Kirche. Selbst bezüglich derer, die in gutem Glauben sind, gilt, daß sie voto, nicht aber re zur Kirche gehören. Uns scheint, daß nach der Enzyklika Gliedsein und Nichtgliedsein keine Übergänge zulässt, während es verschiedene Abstufungen gibt, wie jemand subjectum iuris sein, und in diesem Sinne in Beziehung zur Kirche stehen kann (vgl. Enc. n. 21, 101; S. Tromp, *Litterae Encyclicae De Mystico Iesu Christi Corpore*, Romae 1948, 84, 108 ss., 140; C. Feckes; Die Kirche als Herrenleib, Köln 1949, 55 ff., bes. 57) Eben weil der Begriff der „Gliedschaft“ mit so eindeutiger Schärfe bestimmt wird, ist es nicht gut möglich, diese Bezeichnung auf alle Getauften auszudehnen, d. h. den Begriff der konstitutionellen Gliedschaft beizubehalten. Eine andere Frage ist die, ob hier über eine terminologische Verschiedenheit hinaus sachliche Meinungsverschiedenheiten bzw. verschiedene Gesichtspunkte sich anmelden.

Und schließlich bei der zufälligen Nachprüfung einer Fußnote will uns scheinen, daß Michiels S. 68 Anm. 1 irrtümlich zitiert wurde (vgl. G. Michiels, *Normae Generales Iuris Canonici*, Paris 1949, I. 68—69) — S. 248 wird es wohl statt „eidliche“ feierliche Gehorsamsversprechen heißen müssen. — Anm. 4 S. 257 stimmt insofern nicht, als in Rom ein eigenes „Priesterkino“ besteht.

Die gleichen Vorzüge, die für den ersten Band des von Klaus Mörsdorf neu herausgegebenen Kirchenrechts von Ed. Eichmann festgestellt werden konnten, eignen auch dem nunmehr auf gutem Papier gedruckten 2. Band. Insbesondere ist die ausführliche Darstellung des Eherechts zu begrüßen, so daß in neuester Zeit neben den Werken von Honorius Hanstein (Kanonisches Eherecht) und H. Müsener (Das katholische Eherecht in der Seelsorgepraxis) eine weitere gediegene Behandlung dieser so wichtigen Materie vorliegt.

Bei einer Durchsicht einzelner Partien fielen dem Rezensenten u. a. folgende Punkte, auf die er hinzuweisen müssen glaubt, auf:

Bei der Darlegung des Wesens und des Begriffes des Meßstipendiums (S. 51 f.) muß gefragt werden, ob über die aufgezeigte, durch den Priester geschehende Zuordnung einer bestimmten Gabe (des Stipendiums) für eine bestimmte Messe und der damit für den Stipendiumgeber im allgemeinen folgenden besonderen Teilnahme am heiligen Opfer und der Anteilnahme an seinen Gnaden hinaus im kirchlichen Bewußtsein nicht der Gedanke an die durch die Kirche auferlegte und durch den Priester vollzogene Intention im Sinne einer Zuwendung der *fructus ministeriales* lebendig ist (vgl. auch Veermersch-Creusen, II. 6—7).

Die Formulierung des subjektiven Tatbestandes im Falle der Sollicitation ist mißverständlich. Es heißt da: „Es braucht daher nicht immer schwer sündhafte Absicht des Beichtvaters vorzuliegen“ (S. 87). Sowohl bei der sog. *sollicitatio explicita*, als auch bei der *sollicitatio implicita* wird man auf seiten des Beichtvaters eine schwere Sünde gegen das sechste Gebot voraussetzen müssen. Bei gutgemeinten, objektiv unangebrachten Belehrungen, die Anlaß zu schweren Sünden gegen das sechste Gebot werden, ist der Tatbestand des can. 2368 nicht erfüllt. Das „*ausu temerario*“ will beachtet sein.

S. 136 hätte — schon in der Überschrift sichtbar gemacht — schärfer zwischen dem objektiven Hauptzweck und dem Vertragsobjekt der Ehe unterschieden werden sollen. Auch

wird man wohl kaum sagen können, daß „der Wille zum Kind von wesentlicher Bedeutung für das Zustandekommen der Ehe“ ist, ohne diese Ausdrucksweise näher zu erklären.

S. 151 tritt Mörsdorf bewußt im Gegensatz zu anderen Autoren dafür ein, daß bei der Beurkundung des Sponsalienvertrages eine Delegation durch den Pfarrer möglich ist.

S. 209 hätte erklärt werden können, wie und in welcher Weise die Eigenschaften der Ehe beim Eheabschluß gewollt werden müssen, um das Verständnis der Aussagen auf S. 213 zu erleichtern.

S. 223 wäre der Satz: „Sie (d. h. jene, die die Ehe *sub conditione de futuro* geschlossen haben) können die einmal gültig erklärte eheliche Willenseinigung weder einseitig noch in beiderseitigem Einverständnis widerrufen, sondern müssen das Eintreten oder Entfallen der Bedingung abwarten“ zu überprüfen. Es ist nicht einzusehen, warum die bedingt Verbundenen nicht auf wichtige Gründe hin ihren Ehwillen widerrufen dürfen, was sie, wie feststeht, ohne weiteres können (vgl. 223, 224).

Zum Schluß sprechen wir den Wunsch aus, der Verfasser möge seinem Werke einige der häufiger gebrauchten Formulare aus der Materie des Eherechtes (als Anhang zu Bd. 2) beigeben. Er darf sicher sein, so dem Verlangen vieler Studierenden und des Seelsorgeklerus entgegenzukommen.

Das hervorragende Werk wird in seiner neuen Form seinen Weg nehmen. In deutscher Sprache kann ihm nichts an die Seite gestellt werden.

Dr. Schauf.

## KIRCHENGESCHICHTE

Emil Zenz, Die Gründung des Generalvikariates Longwy. Ein Beitrag zu den kirchenpolitischen Beziehungen zwischen Kurtrier und Frankreich am Ende des 18. Jahrhunderts. Paulinus-Druckerei Trier, 1949.

Das seit alters zum Trierer Metropolitanverband, aber seit 1551 zu Frankreich gehörende Bistum Toul war 1777 und 1778 durch die Errichtung der Bistümer Nancy und St.-Dié, die auch weiterhin dem



Trierer Metropolitener unterstanden, geteilt worden. Bald danach verlangte der französische König die Errichtung eines eigenen Generalvikariates für die französischen Anteile des Erzbistums Trier. Im Jahre 1784 wurde nach längeren Verhandlungen zwischen Trier und dem französischen Hofe ein Generalvikariat und Offizialat des Erzbistums Trier in Longwy errichtet, deren Leitung dem Trierer Weihbischof d'Herbain übertragen wurde. Dr. E. Zenz gibt aus bisher unveröffentlichten Akten des Trierer Bistumsarchivs in einem Sonderdruck von 20 Seiten eine sehr interessante Darstellung dieser kirchenpolitischen Verhandlungen aus den letzten Jahren vor der französischen Revolution. A. Heintz

Pfarrer (Peter) Schug, Dekanat Engers. Pfarreien an der Wied und auf den Wiedhöhen, Neuwied 1950.

Mit Fleiß und Sachkenntnis hatte Pfarrer Heinrich Volk die Geschichte der Pfarreien des Dekanates Cunostein-Engers bearbeitet und 1923 dem Herausgeber, Prof. Jakob Marx, übergeben. Doch dieser starb im folgenden Jahre (1924), während auch jener ihm drei Jahre später (1927) im Tode folgte. So kam die Geschichte des Dekanates Engers 1932 im 2. Band der Gesamtveröffentlichung in dem Umfang des Dekanates heraus, wie es vor der neuen Dekanatseinteilung 1924 bestanden hatte. Dadurch fehlen von dem seit 1924 gebildeten Dekanat Engers die Pfarreien Dierdorf, Großmaischeid, Isenburg, Kurtscheid und Waldbreitbach, und vom neugebildeten Dekanat Linz die Pfarreien Horhausen, Neustadt, Peterslahr und Vettelschoß. Sie hatten sämtlich zu dem 1869 vom Dekanat Cunostein-Engers abgetrennten Dekanat Kirchen gehört. So wäre es organisatorisch das beste gewesen, man hätte als Ergänzung der Arbeit von Volk noch eine Geschichte der Pfarreien des ehemaligen Dekanats Kirchen geschrieben. Statt dessen schrieb Sch. als Ergänzung eine Geschichte der fehlenden Pfarreien der jetzigen Dekanate Engers und Linz. Aber wir müssen ihm auch für diese Arbeit dankbar sein. Mit anerkanntem Fleiß, mit viel Geschicklichkeit und großer Liebe zur Sache hat

er die Geschichte der genannten Pfarreien und der in der Reformation untergegangenen Pfarreien geschrieben. Besonders eifrig trug er alle Daten der ehemaligen Pfarreien und der aus den einzelnen Orten stammenden Geistlichen zusammen und fügte ein eingehendes Register an. Man kann nur wünschen, daß in unserem Bistum noch mehr Geistliche in gleichem Sinne an derartigen Arbeiten sich beteiligen. A. Thomas

Der hl. Franziskus. Die ältesten Urkunden. Kempen/Nrh. 1949, Thomas-Verlag, 143 Seiten, 7,50 DM.

H. Lützelner legt in diesem Buch das Testament des hl. Franz, sowie eine nützliche Zusammenstellung zeitgenössischer Stimmen über den Heiligen in deutscher Übersetzung vor. Es handelt sich um Auszüge aus der *Legenda trium sociorum*, dem *Speculum perfectionis* des Bruder Leo, dem *Evangelium aeternum* des Gerhard von Borgo San Donnino, der *Legenda maior* des Bonaventura, *Johannes Olivi's Postille zur Apokalypse* und dem *Arbor Vitae crucifixae Jesu* des Ubertino von Casale. A. Dempf schickt eine kurzgefaßte Einleitung (7 Seiten) voraus. Eduard Hegel.

Berghoff Stephan, von Petrus bis Pius. Bilder aus der Kirchengeschichte. Ein Werk- und Lesebuch. Regensburg 1949, Verlag Fr. Pustet. 310 Seiten. Kart. 6,50, DM. Geb. 7,80 DM.

Verfasser gibt 25 knapp gefaßte Vorlagen für Predigten und Vorträge zur Kirchengeschichte, nicht etwa zur Papstgeschichte, wie der Obertitel des Buches vermuten läßt. Eine brauchbare Stoffdarbietung!

Eduard Hegel.

E. v. Severus OSB, Der heilige Benedikt von Nursia und die abendländische Sendung seiner Regula. Düsseldorf, Bastion-Verlag, 1948, 63 S.

Wer eine knappe und authentische Zusammenfassung der Grundgedanken der bedeutsamen Regula-Interpretation des verewigten Laacher Abtes Ildefons Herwegen sucht, wird mit Gewinn zu dem vorliegenden Bändchen seines einstigen Sekretärs, des jetzigen Laacher Priors, greifen und sich nicht zuletzt der geschickten Darstellungsgabe freuen. S. 41 wäre für den

Leser, der das Herwegen'sche Werk nicht kennt, ein Hinweis auf die durch C. Callewaert erwiesene charakteristische Abhängigkeit Benedikts vom römischen Offizium angebracht.

Fischer

Emil Donckel, Die Kirche in Luxemburg von den Anfängen bis zur Gegenwart, St. Paulus Verlag Luxemburg 1950, 250 S., c. 10 DM.

Emil Donckel, vorgebildet in Freiburg i. Schw. bei Gustav Schnürer und Steffens, in Rom bei J. P. Kirsch und P. Cunibert Mohlberg, 1942 als Prof. der Kirchengeschichte im Priesterseminar und 1946 als Diözesanarchivar in Luxemburg ernannt, entfaltete von Anfang an eine fruchtbare Forschertätigkeit in der Luxemburger Kirchen- und Heimatgeschichte, wobei ihm immer wieder das Bistumsarchiv in Trier eine vielbesuchte und ergebnisreiche Forschungsstätte war. Nach vielen kleineren Artikeln in Luxemburger Zeitschriften und Zeitungen legte er nun zum ersten Male eine Gesamtdarstellung der Geschichte der katholischen Kirche in Luxemburg vor, die in erster Linie „eine schlichte Handreichung für den Luxemburger Klerus beim Erteilen des kirchengeschichtlichen Unterrichts in den Schulen sein soll“. Sie ist aber weit darüber hinaus ein sicherlich in Luxemburg allgemein begrüßtes Werk der religiösen Heimatgeschichte und über Luxemburg hinaus eine von der kirchlichen Geschichtswissenschaft geschätzte Arbeit eines nicht unbedeutenden Teilgebietes.

Zwar beschränkt sich der Verfasser darauf, eine Kirchengeschichte im heutigen Großherzogtum Luxemburg zu schreiben, aber er konnte unmöglich die deutschen, belgischen und französischen Gebietsteile, die einstmals zum größeren Herzogtum Luxemburg gehört hatten, unberücksichtigt lassen. So mußte er Verbindungslinien ziehen zu den Bistümern, in denen ehemals Luxemburger Pfarreien lagen. Es waren im Jahre 1570 nicht weniger als sechs Diözesen: Metz, Reims, Köln, Lüttich, Verdun und Trier.

Der weitaus größte Teil lag im Erzbistum Trier: im Archidiakonats Longyon die Dekanate Luxemburg,

Mersch, Arlon, Bazailles, Ivoix-Carignan, Juvigny und Longyon, im Archidiakonats Tholey eine Anzahl Pfarreien der Dekanats Perl, Merzig und Remich, und im Archidiakonats S. Peter Trier das Dekanat Bitburg und im Dekanat Trier die Pfarrei Igel.

So war es auch zu verstehen, daß der Erzbischof von Trier stets an der Spitze der beteiligten anderen Bischöfe stand, als es galt, zu verhindern, daß Luxemburg als eigenes Bistum abgetrennt würde. Es war dies zum ersten Male 1560, dann später öfters, besonders im 18. Jahrhundert. Professor Majerus in Luxemburg bereitet darüber eine eigene größere Arbeit vor. Die Seele des Widerstandes war in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts der geschickte Unterhändler Weihbischof J. N. von Hontheim. Erst durch die Französische Revolution hörte die organisatorische Verbindung mit Trier auf. Luxemburg kam 1801 bis 1823 zu Metz, 1823 bis 1840 zu Namur, wurde 1840 Apostolisches Vikariat und 1870 eigenes Bistum.

Bei dieser langen kirchlichen Verbindung zwischen Trier und dem größeren Teil des Luxemburger Landes nimmt es nicht wunder, daß der kundige Historiker und aufmerksame Benützer dieses Buches immer wieder verwandte Züge der Bistums- und Klostergeschichte entdeckt, daß er von gleichen religiösen Bräuchen, ähnlichen politischen Kämpfen und gleichen Geistesauseinandersetzungen hört. Und wenn er dann weiter beim Studium der Kirchengeschichte Luxemburgs liest, daß das nachher kirchlich getrennte Gebiet seitdem manche eigene geprägte Züge angenommen hat, so spürt er doch noch die kulturelle und geistige Verwandtschaft, und es bleibt ihm der Wunsch, daß Trier und Luxemburg nicht nur als gleiche Glieder der katholischen Kirche, sondern als verwandte Gebiete eines gleichen Kulturraumes über alle politischen Schranken hinaus die geistige und freundschaftliche Verbindung beibehalten.

Eine reiche Zusammenstellung der Literatur und ein sorgfältig zusammengestelltes Namen-, Wert- und Sachregister erhöhen den Wert des Buches.

A. Thomas.

# GÖRRES-BIBLIOTHEK

## Grundwissen für Bildungsuchende im Taschenformat

*„Man kann dieser Bibliothek eine möglichst große Verbreitung wünschen; was sie zu sagen hat, ist wesentlich und es ist in bedeutender Weise gesagt. Gute wissenschaftliche Literatur ohne hohe Preise . . .“*  
(Universitas, Tübingen.)

### Eine Auswahl aus vierzig Bändchen

#### Kunst

Dittrich, Kleine Geschichte der Deutschen Baukunst (Illustr.) DM —,90

#### Literatur

Winkhofer, Dichter der Zeit. Zwei Bände, zus. DM 1,80

#### Theater

Budenz, Laienspiel (Bedeutung und Verwirklichung) DM 1,80

Bauer, Hans Sachs (ausgewählte Lustspiele) DM 3,20

#### Staatsbürgerwissen

Heinz, Die Krise des Politischen. DM 1,50

Stadtmüller, Das abendländische Rechtsbewußtsein. Von Grotius bis Otto

Fried. v. Gierke. DM 1,50

Kipp, Naturrecht und moderner Staat. DM 2,40

#### Biographien

d'Ester, Der große Görres (mit Werkauswahl). DM 1,80

v. d. Schulenburg, Goethe. Vater und Sohn. DM 1,50

Leibbrand, Vinzenz von Paul. DM —,90

Heidingsfelder, Thomas More (mit Werkauswahl). DM 1,50

Leibbrand, Homines bonae voluntatis. Große vorchristliche Gestalten.  
DM 1,50

#### Pädagogik

Rechtmann, Geschichte der Pädagogik. I: Bis Pestalozzi. DM 3,20

Rechtmann, Geschichte der Pädagogik. II: 19./20. Jahrhundert. DM 3,80

Schulze, Begegnung und Unterricht. Neue Erziehungslehre. DM 1,50

#### Geschichte

Reubel, Der Werdegang des Abendlandes (Antike). DM 1,80

Flaskamp, Die Deutsche Romantik. DM —,90

#### Philosophie

Grabmann, Die Philosophie des heiligen Thomas v. Aquin. DM 1,20

Hessen, Die Philosophie des heiligen Augustinus. DM 1,50

Wenzl, Weg, Stand und Aufgaben der Philosophie heute. DM 1,20

Egenter, Warum tun wir das Gute? Umriss der Ethik. DM —,50

Hessen, Einführung in die Philosophie. DM 1,20

#### Theologie

Schlund, Religionsphilosophie im Grundriß. DM 1,80

Graber, Vollendung der Welt in der Endzeit (Eschatologie). DM 1,20

Przywara, Kleine Summe der Theologie. DM 1,50

Laros, Die Wahrheit über die Kirche. Apolog. Fragen. DM —,90

Kroll, Vom verborgenen Gott. Theolog. Essay. DM 1,50

## GLOCK UND LUTZ VERLAG

### Nürnberg



**Neo-Diaphor**

**UNIVERSAL-KLEINBILDWERFER**  
 HÖCHSTER LICHTSTÄRKE DURCH  
 ASPHÄRISCHEN KONDENSOR.  
 5x5 UND 6x6 IN EINEM GERÄT  
 BILDBAND- u. MIKRO-ANSATZ

Ed. Liesegang Düsseldorf Postfach 1124

## **J. B. Grachs Buchhandlung**

**Jakob Weber**

Trier, Simeonstr. 36, am Hauptmarkt  
 Gegr. 1846 · Fernsprecher 4492

### **Bücher**

Zeitschriften

Schreibwaren

Spezialität:

**Kathol. Theologie  
und Liturgik**

Stets Eingang von Neuerscheinungen aller Wissensgebiete

Ansichtsendungen  
 stehen jederzeit zur Verfügung

**Soeben erschienen:**

Univ.-Prof. Dr. Heinrich Mutschmann / Karl Wentersdorf

## **Shakespeare und der Katholizismus**

(Speyerer Studien, Reihe II, Band 2.) Mit 3 Stammtafeln. 356 Seiten  
 In Leinen gebunden DM 10,80.

Die bisherigen Versuche, Shakespeares konfessionelle Einstellung zu erforschen, beschränken sich hauptsächlich auf eine Untersuchung seiner Schriften. In dem Werk des Marburger Anglisten Prof. Mutschmann wird dieses wichtige Material noch gründlicher und erschöpfender behandelt. Die sich dabei ergebende Schlußfolgerung, nämlich daß Shakespeare Katholik war, wird darüber hinaus in jeder Hinsicht bekräftigt durch die geschickte Auswertung der neuesten, teilweise überraschenden Ergebnisse der archivalischen Forschung. Shakespeare wuchs nicht nur in einer katholischen Umwelt auf, er bewegte sich auch hauptsächlich unter Katholiken. Das umfassende Werk stellt einen wesentlichen Beitrag zur Shakespeareforschung dar.

**Bezug durch jede Buchhandlung**

**PILGER-VERLAG · SPEYER**



V 106  
D2

**TRIERER  
THEOLOGISCHE  
ZEITSCHRIFT**

**60. JAHRGANG DES  
PASTOR BONUS**

---

**FESTNUMMER**

**AUS ANLASS DER ERRICHTUNG  
DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT  
TRIER**

---

**HEFT 5/8**

**MAI/AUGUST 1951**

---

**PAULINUS - VERLAG - TRIER**

BIBLIOTHECA SEPARATI CLERICIS  
- 8. SEP. 51  
- TRIER

# INHALT

## Erster Teil: Zur Eröffnung der Fakultät

Se. Exzellenz Erzbischof Dr. Franz Rudolf Bornewasser eröffnet im Auftrag Sr. Heiligkeit Papst Pius XII. die Fakultät . . . . .	129
Geleitwort des damaligen Regenten der Apostolischen Nuntiatur in Deutschland, des heutigen Apostolischen Nuntius Erzbischof Dr. Alois Muench für die neuerrichtete Fakultät . . . . .	131
Se. Exzellenz Justiz- und Kultusminister Dr. A. Susterhenn begründet die Errichtung der Theologischen Fakultät und ihre staatliche Anerkennung . . . . .	132
Rektor Professor Dr. M. Wehr zeichnet Ziel und besondere Zeitaufgaben der neuerrichteten Fakultät . . . . .	134
Errichtung und feierliche Eröffnung der Theologischen Fakultät Trier. Ein Bericht von Professor Dr. E. Hegel . . . . .	140
Die Errichtung der Theologischen Fakultät Trier und das deutsche Hochschulrecht / Professor Dr. H. Junker, Dekan der Theologischen Fakultät . . . . .	146

## Zweiter Teil: Wissenschaftliche Beiträge

Die Lehre des heiligen Thomas von der Macht der Seele Christi / Professor Dr. I. Backes . . . . .	153
Der Lehrsapostolat der Kirche in seinem Wesensverhältnis zu der Weihe- und Leitungshierarchie. Eine ekklesiologische Konzeption M. J. Scheebens / Professor Dr. W. Bartz . . . . .	167
Das Gebet zu Christus beim heiligen Hieronymus / Dr. Karl Baus . . . . .	178
Das Trierer Anima Christi. Der bisher unveröffentlichte älteste nicht-lateinische Text des Anima Christi aus einer Handschrift des frühen 14. Jahrhunderts in der Trierer Stadtbibliothek / Professor Dr. B. Fischer . . . . .	189
Libertas Ecclesiae. Zur Entwicklung des „Begriffs Freiheit der Kirche“ seit der französischen Revolution / Professor Dr. E. Hegel . . . . .	197
Sechzig Jahre „Rerum novarum“. Die soziale Sendung der Kirche im Zeitalter des Industrialismus / Professor Dr. J. Höffner . . . . .	208
Die Zugehörigkeit zur Kirche in den Verhandlungen und Entscheidungen des Konzils von Trient / Dr. L. Hofmann . . . . .	218
Traditionsgeschichtliche Untersuchung über die Erzählung von der Anbetung des Goldenen Kalbes (Ex 32) / Professor Dr. H. Junker . . . . .	232
Katechetenschule oder Schulkatechumenat? Um die rechte Deutung des „Unternehmens“ der ersten großen Alexandriner / Professor Dr. A. Knauber . . . . .	243
Die Philosophie am Trierer Priesterseminar im 19. Jahrhundert / Professor Dr. Josef Lenz . . . . .	267
Vorboten und Gefolge des Kurfürsten Johann V. von Trier auf seinem Zug zum Konzil von Trient im Sommer 1551 / Bibliothekar H. Ries . . . . .	281
Die Adam-Christus-Typologie und „der Menschensohn“ / Professor Dr. A. Vögtle . . . . .	309

Besprechungen . . . . .	329
-------------------------	-----

Sr. Exzellenz dem Hochwürdigsten Herrn Erzbischof

Dr. FRANZ RUDOLF BORNEWASSER

Bischof von Trier

Kanzler der Fakultät

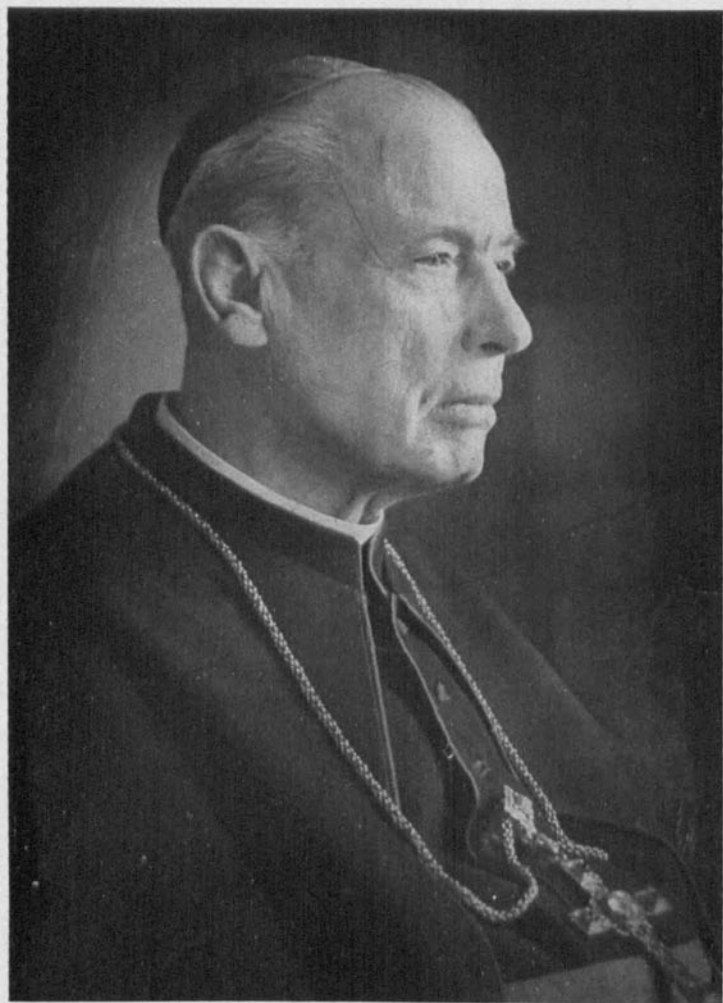
der in Verständnis für die Bedürfnisse der Zeit  
und der theologischen Wissenschaft  
beim Apostolischen Stuhle  
die Errichtung der Theologischen Fakultät  
beantragt hat



L. J. Kaas



DIESE FESTNUMMER IST GEWIDMET  
DEN BEIDEN MÄNNERN, DIE EIN BESONDERES  
VERDIENST UM DIE ERRICHTUNG DER  
TRIERER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT HABEN



+ Franz *Rindolf*

*ERSTER THEIL*

ZUR ERRICHTUNG  
DER FAKULTÄT





Sr. Exzellenz dem Hochwürdigsten Herrn

Dr. LUDWIG KAAS

Apostolischer Protonotar d. n. p.

der schon als Professor des kanonischen Rechtes  
am Priesterseminar in Trier  
die Errichtung einer Theologischen Fakultät erstrebt  
und jetzt die Gründung  
wohlwollend gefördert hat



SE. EXZELLENZ  
ERZBISCHOF DR. FRANZ RUDOLPH BORNEWASSER  
ERÖFFNET IM AUFTRAG SR. HEILIGKEIT PAPST PIUS XII.  
DIE FAKULTÄT

„Im Namen Sr. Heiligkeit Papst Pius XII. eröffne ich . . . als Bischof von Trier und als ernannter Kanzler die mit dem Bischöflichen Priesterseminar organisch verbundene wiederhergestellte Theologische Fakultät, die im Jahre 1798 mit der gesamten Trierer Universität infolge der Französischen Revolution aufgehoben wurde . . .

Es bedarf wohl keiner besonderen Begründung, daß ich einige Tage nach dem Eintreffen des Römischen Dekrets dem Heiligen Vater, P a p s t P i u s X I I . , ein ausführliches Dankschreiben sandte. Ich vergesse nie die klassische Ansprache, die im Jahre 1927 der heutige Papst als Nuntius in diesem Saale über die hohe Bedeutung des Priesterseminars gehalten hat. Seit jenem Tage hat der Hl. Vater durch eine Reihe persönlicher Briefe, die ich im Laufe der Jahre von Ihm empfangen durfte, und durch so manches gütige Wort, daß er jedem Trierer . . . mit auf den Weg nach Trier gab, seine Liebe zu unserem Bistum gezeigt. Aber die Tat der Wiedererrichtung der Trierer Theologischen Fakultät ist ein so großer und einzigartiger Huldereis, daß der Bischof, das Hohe Domkapitel und das Professorenkollegium, die Priester und die Trierer Diözesanen voll des Dankes gegenüber dem Heiligen Vater sein dürfen und sind.

Einen zweiten Dankesbrief sandte ich nach Eintreffen des Errichtungsdekretes dem Präfekten der Studienkongregation in Rom, Sr. Eminenz dem Herrn Kardinal Pizzardo. Er ist es, der mit unermüdlichem Eifer, mit rührender Sorge und kluger Gewandtheit die selbst für die päpstliche Verwaltung sehr selten vorkommende vielgestaltige Arbeit der Errichtung einer Theologischen Fakultät leitete.

Diese feierliche Stunde gibt mir Gelegenheit, noch einmal mündlich meinen und meiner Diözese Dank auszusprechen Sr. Exzellenz dem Hochwürdigsten Herrn Regenten der Apostolischen Nuntiatur, Bischof Dr. M u e n c h , der mit größtem Interesse die vorbereitenden Arbeiten der Professoren des Priesterseminars zur Erlangung unseres hohen Ziels verfolgte und sehr wirksam unterstützte; aber auch zu danken dem Herrn Justiz- und Kultusminister Dr. S ü s t e r h e n n für die so bald erfolgte staatliche Anerkennung der neu gegründeten Theologischen Fakultät und der von ihr zu verleihenden akademischen Grade.

So sehr ich heute mit der ganzen Diözese erfüllt bin von Dank und Freude, ebenso schwer empfinde ich die große Verantwortung, die die Ernennung zum Kanzler der Fakultät mir auferlegt hat . . . Ich kann sie

nur tragen, wenn ich das Bewußtsein haben kann, daß die Professoren der Theologischen Fakultät nicht nur Gelehrte von Bedeutung sind, sondern auch der Kirche voll und ganz ergebene Männer, die durch ihr Leben den Studenten und werdenden Priestern ein Vorbild sind. Gott sei Dank! darf ich sagen, daß ich dieses Bewußtsein dem heutigen Professorenkollegium gegenüber voll und ganz besitze. Ich bete zu Gott, daß es so für mich und meine Nachfolger auch bleiben möge . . .“

Darauf verlas der Hochwürdigste Herr Erzbischof die

### *Errichtungsurkunde*

Prot. N. 1604/48

## SACRA CONGREGATIO DE SEMINARIIS ET STUDIORUM UNIVERSITATIBUS DECRETUM

Sacra Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus, diligenter perpensis supplicibus libellis ab Exc.mo Archiepiscopo-Episcopo Trevirensi, Rev.mo Domino D. Francisco Rudolpho Bornewasser, d. 20 m. septembris a. D. 1948 et d. 16 m. aprilis a. D. 1950 prolatis, attentisque florentibus studiis quibus sacra iuventa in eadem Dioecesi iamdudum in theologica doctrina instituitur, laudati Praesulis precibus benigne annuens, de mandato D. N. PII div. Prov. Pp. XII,

### FACULTATEM SACRAE THEOLOGIAE

in Seminario Maiore Trevirensi erigit atque erectam declarat, cum iure gradus academicos conferendi ceterisque iuribus, privilegiis et honoribus, quibus Facultates a Sede Apostolica dependentes merito fruuntur; dummodo omnia fideliter compleantur quae Apostolica Constitutione „Deus scientiarum Dominus“ adnexisque „Ordinationibus“ praecipiuntur, secundum „Statuta“ eiusdem Facultatis a Sacra hac Congregatione approbata; servatis ceteris de iure servandis; contrariis quibuslibet minime obstantibus.

Romae, ex Aedibus S. Callisti, die V. m. iunii, in festo S. Bonifatii, Ep. et Mart., a. D. MCML, Jubilari Sacro.

### PRAEFECTUS

L. S.

† Joseph Cardinalis Pizzardo  
Episcopus Alb.

### SECRETARIUS

† Carolus Confalonieri  
Archiepus Nicopolit



GELEITWORT DES DAMALIGEN REGENTEN DER APOSTOLISCHEN  
NUNTIATUR IN DEUTSCHLAND, DES HEUTIGEN APOSTOLISCHEN  
NUNTIIUS ERZBISCHOF DR. ALOIS MUENCH FÜR DIE  
NEUERRICHTETE FAKULTÄT

„...Die Hohe Schule des Trierer Priesterseminars ist zur Theologischen Fakultät erhoben worden mit allen Rechten und damit verbundenen Vorrechten. Damit hat der Heilige Vater in seiner Güte und Gnade einer theologischen Anstalt seine hohe Anerkennung ausgesprochen, die in einer langen Reihe von Professoren-Generationen den heiligen Wissenschaften gedient hat . . .

In dem Geschehen von heute sehe ich zwei beachtliche Inhalte. Einmal erfüllt es uns alle mit großer Freude und Genugtuung, daß der Wunsch kirchlicher Stellen bei der Errichtung dieser Fakultät solche sachliche und freundschaftliche Aufgeschlossenheit auf Seiten der Hohen Staatsregierung gefunden hat. Wenn der Grundstein eines Gebäudes gelegt wird, so wird in einem Dokument auch von den wichtigsten Zeitumständen gesprochen und dieses Dokument für alle Zeit in die Grundmauern eingemauert. In den Grundstein dieser neu errichteten Fakultät könnte man mit Recht einfügen: ‚Errichtet in einer Zeit, quando ecclesiam inter et Statum Patriae relationes mutuae in pace erant constitutae‘. Möge diese Grundlage als wirklicher Grundstein Ihrem Volke und Lande, dem ja diese Fakultät auch dienen will, für alle Zeit erhalten bleiben.

Das Zweite, was in dem heutigen Geschehen sich ausspricht, ist die Tatsache, daß mit der Anerkennung der Fakultät innerhalb der deutschen Hochschulen ein neuer Typ theologischer Ausbildungsstätten entstanden ist. Naturgemäß wird dies, wie jede Neuerung, auch kritische Beobachter finden. Ich bin dagegen überzeugt, wenn ich so sagen darf, daß diese Einsamkeit im spektralem Lichtwellenband Professoren und Hörer der Fakultät nur noch mehr anspannt und aufruft, ‚ut luceat lux vestra coram hominibus‘ . . .

Die Wissenschaft der heiligen Theologie ist wohl eine Wissenschaft im vollen Sinne des Wortes, ruhend auf dem stärksten Wahrheitsfundament, das dem Menscheng Geist überhaupt zugänglich ist, arbeitend mit allen gründlichen und sauberen Methoden wissenschaftlicher Forschung und Darlegung. Insofern steht sie unter dem klaren, nüchternen, ja kühlen Lichte des Verstandes und der Offenbarung. Aber es ist eine Wissenschaft der heiligen Theologie. Heilig in dem Sinne, daß sie von heiligen Bergen herabströmt zu den Menschen, daß sie aus dem Herzen des heiligsten Gottes kommt und daß sie in erster Linie

denjenigen dienen soll, die nicht so sehr die Menschenherzen zu Wissenschaft als vielmehr zu Heiligkeit führen sollen. Das bedeutet, daß die Theologie immer auch eine Theologie des Herzens, des gott erfüllten, gottliebenden Herzens ist.

Möge der hl. Hieronymus, der Kirchenlehrer und Patron Ihrer Fakultät, der in den frühen Morgenstunden des christlichen Trier einen Teil seiner Studien hier gemacht hat, mit seiner Fürbitte für alle Zeit den Professoren und den Hörern dieser neuerrichteten Fakultät soviel Weisheit und heilige Opfer für die Sache Gottes erflehen, daß sich an Ihnen allen und jedem einzelnen das Wort des heutigen Graduale erfülle, wie man kein schöneres Wort einem Gelehrten bzw. Schüler der Gottesgelehrsamkeit sagen kann: „Amavit eum Dominus et ornavit eum, stolam gloriae induit eum“.

SE. EXZELLENZ, JUSTIZ- UND KULTUSMINISTER  
DR. A. SÜSTERHENN BEGRÜNDET DIE ERRICHTUNG DER  
THEOLOGISCHEN FAKULTÄT UND IHRE  
STAATLICHE ANERKENNUNG

„Die Kirche ist die Mutter der abendländischen Kultur und insbesondere der europäischen Wissenschaft. Wenn wir die bedeutendsten europäischen Universitäten mit ihrer großen wissenschaftlichen Tradition in ihrer reichen Mannigfaltigkeit an unserem Auge vorüberziehen lassen, so müssen wir immer wieder feststellen, daß sie fast alle auf kirchliche, auf päpstliche Stiftung zurückgehen. Die Kirche hat damit den Beweis durch Jahrhunderte erbracht, daß ihr die echte Wissenschaftspflege am Herzen liegt. Es war daher für uns, als wir im Jahre 1947 in unserem Lande Rheinland-Pfalz vor der Aufgabe standen, eine neue staatliche Ordnung von unten her wieder aufzubauen und unserem Lande eine Verfassung zu geben, eine Selbstverständlichkeit, daß wir bereits in dieser Verfassung allen echten geistigen Kräften und insbesondere auch den geistlichen Kräften, deren Hüterin die Kirche ist, volle Entwicklungsfreiheit sicherten. Wir haben daher in unserer Landesverfassung — obwohl die Frage der Errichtung einer theologischen Fakultät in Trier damals für uns noch gar nicht akut war — die Bestimmung aufgenommen, daß die Kirche das Recht hat, Anstalten und Hochschulen zur Heranbildung ihres Priesternachwuchses zu errichten, die nicht der allgemeinen schulischen Staatsaufsicht, sondern lediglich der kirchlichen Aufsicht unterstehen. Als nunmehr an die Landesregierung die Mitteilung kam, daß beabsichtigt sei, die theologische Fakultät in Trier zu errichten, und

als die verantwortlichen kirchlichen Stellen, sowohl die Fuldaer Bischofskonferenz in Deutschland als auch der Heilige Vater in Rom sich positiv für diese Gründung entschieden, war es uns eine selbstverständliche, verfassungsrechtlich fundamentierte Pflicht, diese theologische Fakultät anzuerkennen und darüber hinaus aber auch noch einen Schritt weiter zu tun. Nachdem feststand, daß die rechtlichen, organisatorischen und personellen Grundlagen dieser neuen Hochschule so gestaltet sind, daß eine Wissenschaftspflege auf hohem Niveau gewährleistet ist, war es uns gleichfalls eine selbstverständliche Verpflichtung, den vom Heiligen Vater verliehenen Rechten zur Verleihung akademischer Grade, des Lizentiats und des Doktorats der Theologie auch die staatliche Anerkennung zu gewähren. Der hochwürdigste Regens der Apostolischen Nuntiatur hat bereits zum Ausdruck gebracht, daß mit dieser Hochschule ein neuer Hochschultyp in Deutschland geschaffen worden ist. Es ist die erste Hochschule in Deutschland, die als rein kirchliche Hochschule das Recht erhalten hat, akademische Grade mit Wirkung auch für den staatlichen Bereich zu verleihen.

Wir freuen uns als Land Rheinland-Pfalz, diesen Weg einer wahrhaft geistigen Freiheit auf dem Gebiete des Hochschulwesens und damit des Schulwesens überhaupt beschritten zu haben. Es erfüllt uns aber auch noch mit besonderer Genugtuung, daß diese Hochschule gerade in Trier errichtet worden ist. Wir glauben, daß die neue Hochschule auf Grund ihrer Lage im Trierer Raum, gestützt auf die große abendländische Tradition der Stadt und des Bistums Trier eine bedeutsame europäische Funktion weit über die Grenzen von Rheinland-Pfalz und unseres deutschen Vaterlandes hinaus zu erfüllen haben wird.

Die Länder im Stromgebiet des Rheins und seiner Nebenflüsse bilden das Herzstück Europas. Die alte römische Kaiserstadt Trier war von jeher ein Schnittpunkt romanischen und germanischen Geistes und die Jurisdiktion der Trierer Erzbischöfe reichte weit in das heutige Frankreich hinein. Mögen diese historischen Beziehungen Triers auch heute wieder lebendig werden und in der neuen theologischen Fakultät als einer Pflanzstätte christlich-abendländischen Geistes ihren völkerverbindenden Ausdruck finden.“

## REKTOR PROF. DR. M. WEHR ZEICHNET ZIEL UND BESONDERE ZEITAUFGABEN DER NEUERRICHTETEN FAKULTÄT

In dieser für das Bistum Trier, namentlich für sein Priesterseminar so bedeutungsvollen Stunde obliegt mir im Auftrag Sr. Exzellenz des Hochwürdigsten Herrn Erzbischofs, des Kanzlers der neuen Fakultät, die ehrenvolle Aufgabe, in gedrängter Zusammenfassung die Gründe aufzuzeigen, die den Bischof von Trier veranlaßten, die Errichtung der Theologischen Fakultät zu beantragen, die den Heiligen Stuhl bewogen, die Errichtung zu vollziehen und die Landesregierung bestimmten, die Anerkennung auszusprechen. Sie sind in der Hauptsache einer Denkschrift entnommen, die das Professorenkollegium des Bischöflichen Priesterseminars im Jahre 1948 dem Bischof von Trier in dieser Sache vorgelegt hat. Es wird erforderlich sein, einige historische Daten einzufügen.

Im Jubeljahr 1450, also genau vor 500 Jahren, brachte Jakob von Sierck, Erzbischof und Kurfürst von Trier, das Versprechen des Papstes Nikolaus V., in Trier eine Universität zu errichten, als Jubiläumsgeschenk von seiner Rompilgerfahrt mit in die Heimat. Man darf annehmen, daß Kardinal Nikolaus von Kues, der im gleichen Jahr als päpstlicher Legat in Deutschland weilte, sich auch in Trier aufhielt und nach Rom zurückkehrte, als Vermittler tätig war. Durch die Bulle „Inter ceteras felicitates“ vom 2. Februar 1454 wurde die Errichtung rechtlich vollzogen: „auctoritate apostolica tenore praesentium in eadem civitate studium generale erigimus ac statuimus et ordinamus, quod illud inibi perpetuis temporibus vigeat, tam in theologia, et iure canonico ac civili, quam in alia quavis licita facultate“. Sie sollte „ein reich fließender Quell sein, aus dessen Fülle alle schöpfen, die in die Erkenntnismittel („documenta“) der Wissenschaften eindringen und sich von ihnen durchdringen lassen wollen“. Infolge der Ungunst der Verhältnisse konnte die Eröffnung der Universität erst 1473 stattfinden.

Emil Zenz hat uns neuerdings eine dankenswerte Darstellung der wechselvollen Geschichte der alten Universität geschenkt. Politischer Wandel, kriegereische Ereignisse, wirtschaftlicher Aufstieg und Niedergang, die Trier und das Trierer Land trafen, spiegeln sich auch im geschichtlichen Bilde der Universität. Viel Licht ist in diesem Bilde, und wenn auch dunkle Schatten nicht fehlen, so ist es doch aufs Ganze gesehen ein Beweis dafür, daß die Universität „nichts weniger war als der geistige Mittelpunkt für ein Gebiet von der Lahn bis zur Maas, von Holland bis Lothringen“. Das Kernstück der Universität war und blieb die Theologische Fakultät. Seit dem Jahre 1561 war sie in den



Händen der Väter der Gesellschaft Jesu bis kurz vor deren Aufhebung im Jahre 1773. Noch im gleichen Jahr gründete Erzbischof Clemens Wenzeslaus das Priesterseminar. Nachdem das neue Seminargebäude, das heutige Clementinum, neben dem Jesuitengymnasium, in dem sich die Theologische Fakultät befand, fertiggestellt und das Priesterseminar im Jahre 1779 aus dem ehemaligen Noviziatsgebäude der Jesuiten, einem Teil des jetzigen Mutterhauses im Krahnen, dahin umgezogen war, erging die Verordnung, daß fortan alle Lehrstühle an der Theologischen Fakultät den Professoren des Priesterseminars zu übertragen seien.

Im Jahre 1798 wurde nach der Besetzung des Landes durch französische Truppen und Einrichtung einer neuen Verwaltung die Theologische Fakultät, bald darauf die ganze Universität geschlossen. Bischof Karl Mannay erreichte 1805 die Wiedereröffnung des Priesterseminars; seine Bemühungen um dessen Anerkennung als Theologische Fakultät hatten jedoch keinen Erfolg. Ob und inwieweit das wiedererrichtete Seminar als Rechtsnachfolger der alten Theologischen Fakultät, die mit ihm wenigstens eine Personalunion gebildet hatte und rechtlich niemals aufgehoben wurde, anzusehen war, ist schwer zu beurteilen, zudem auch eine müßige Frage. Eine Möglichkeit, die Fakultätsrechte wieder geltend zu machen oder wiederzugewinnen, bestand in der Folgezeit angesichts der gesamten politischen Lage nicht mehr. Erst nach dem zweiten Weltkrieg konnte das alte, niemals ganz vergessene, einmal sogar durch den damaligen Regens Endres bei dem hochseligen Bischof Korum vorgebrachte, nach dem ersten Weltkrieg auch von dem damaligen Professor für Kirchenrecht, Dr. Ludwig Kaas verfolgte Anliegen, die Theologische Fakultät Trier wiederherzustellen, zum erstenmal mit Aussicht auch auf staatliche Anerkennung aufgegriffen werden, insbesondere seitdem in Art. 42 der Verfassung von Rheinland-Pfalz das Recht der Kirche, zur Ausbildung ihrer Geistlichen eigene Hochschulen zu errichten und zu unterhalten, ausdrücklich Anerkennung gefunden hatte.

Obwohl man also in gewissem Sinne von einer Verpflichtung gegenüber der Tradition der Stadt Trier sprechen könnte, so waren doch geschichtliche Reminiszenzen in keiner Weise entscheidend für Bemühungen und Antrag um Wiedererrichtung der Theologischen Fakultät Trier. Restauration schließt eben doch leicht die Gefahr in sich, daß veraltete Dinge wiedererweckt werden. Die Frage muß vielmehr sein: Ist die Wiedererrichtung eine Forderung unserer Zeit, die durchzusetzen sich lohnt trotz zu erwartender Widerstände, und die es auch dann noch zu vertreten galt, als den der Öffentlichkeit bekannten Bemühungen um Wiederherstellung der gesamten Trierer Universität der Erfolg versagt blieb?

Vorfrage und Kernfrage war: Liegt die Wiedererrichtung im Interesse der theologischen Ausbildung unseres Klerus? Der Einwand lag nahe,

gerade viele Gebildete bringen ihn vor: Unsere Zeit sucht den Priester, den Priester als solchen, nicht den Gelehrten. Das Priesterseminar aber hat zunächst die Aufgabe, echte Priester heranzubilden, nach denen die Welt verlangt, nicht vor allem Gelehrte. Besteht nicht die Gefahr, daß eine stärkere Hervorhebung der wissenschaftlichen Seite gerade das andere Element zurückdrängt, auf das es entscheidend ankommt?

Die Antwort auf die gestellte Frage lautete: Die Wiedererrichtung liegt im Interesse der theologischen Wissenschaft, aber ebenso sehr im Interesse der Seelsorge, ja sie ist gerade heute eine Forderung der theologischen Wissenschaft und der Seelsorge. Weshalb? Die wissenschaftliche Theologie bedarf, will sie nicht in abstrakte Theorie sich verlieren, der Neuorientierung an den Bedürfnissen des heutigen religiösen und geistigen Lebens. Jede theologische Disziplin muß sich bemühen, ihren Gegenstand zu sehen im Zusammenhang mit den Fragen des religiösen und geistigen Lebens unserer heutigen Zeit. Dadurch erhalten manche Fragen ein neues Gesicht, neue Fragen werden auch in das theologische Arbeitsgebiet einbezogen. Es ist hier nicht der Ort, eine Anwendung auf einzelne Fachgebiete zu versuchen. Soll sich aber die theologische Wissenschaft am religiösen Leben neu orientieren, so bedarf sie des Kontaktes mit der Seelsorge.

Aber noch mehr bedarf die Seelsorge der theologischen Wissenschaft. Man möchte nicht den Gelehrten als Seelsorger, man ruft nach einer „Verkündigungstheologie“. Aber das ist, wenn man die Dinge richtig sieht, nicht Ablehnung der theologischen Wissenschaft, es ist ein Protest gegen eine abstrakte Theorie, die den suchenden und gequälten Menschen nicht anspricht, die seine Fragen und Anliegen nicht kennt und ihm den Weg zum praktischen Leben nicht erschließt. Wahre theologische Bildung war nie notwendiger denn heute. Dazu genügt nicht einseitige praktische Schulung, eine sozusagen kasuistische Abrichtung für die Seelsorgetätigkeit, es bedarf einer gründlichen theologischen Bildung. Wie dem Arzt nicht die Kenntnis von praktischen Rezepten für einzelne Krankheiten genügt, vielmehr eine gediegene Kenntnis des Körpers und der Seele des Menschen, der inneren Natur seiner Erkrankungen und der zu ihrer Heilung geeigneten Heil- und Hilfsmittel notwendig ist, so muß der Seelsorger mit der theologischen Wissenschaft vertraut sein, die geistigen Anlagen und religiösen Hilfsmittel kennen, mit denen er jenen Anlagen und Bedürfnissen zu dienen hat. Kardinal Newman wird nicht müde, in seinen Universitätsreden zu betonen, daß eine genaue und umfassende Bildung des Geistes den Menschen auch für die praktischen Aufgaben besser befähigt und für den Beruf besser vorbereitet als eine einseitige fachliche und praktische Schulung. Denn jene geistige Bildung befähige ihn zu einem sichern und klaren Urteil über Menschen und Dinge, lehre ihn überall das Wesentliche sehen, das Ziel klar ins Auge fassen und die

richtigen Mittel auswählen. Wenn irgendwo, dann gilt das auf dem Gebiet der Seelsorge. Gewiß nicht, als sei der Gelehrte ohne weiteres der beste Seelsorger, gewiß aber, daß es eine wirksame Seelsorge, aufs Ganze gesehen, nicht gibt ohne gediegene wissenschaftliche, theologische Ausbildung. Daß Kern dieser Ausbildung, sozusagen Fundament und Rückgrat, Philosophie und Dogmatik nach Methode, Lehre und Grundsätzen des hl. Thomas (can. 1366 § 2) bleiben müssen, damit die Theologen einen festen Stand, Klarheit und sicheres Orientierungsvermögen gewinnen, steht außer Zweifel.

Diese Bildungsaufgabe ist nun aber keineswegs beendet mit dem Eintritt des Theologen in die praktische Seelsorgearbeit, nicht beendet für den Studenten selbst, nicht für die Hochschule, die sie vermitteln soll. Das Band, das sich während der Studienzeit geknüpft hat, die persönliche Fühlungnahme vom Lehrenden zum Lernenden, ohne die es gerade heute eine befriedigende wissenschaftliche Ausbildung im allgemeinen nicht gibt, muß in der praktischen Tätigkeit bleiben und weiterwirken. Die Hochschule muß es als einen ganz wesentlichen Teil ihrer Arbeit betrachten, die jungen Priester ins Leben hinein zu begleiten, mit den in der Seelsorge Stehenden Fühlung zu behalten, ihnen durch Weiterführung und Vertiefung ihrer theologischen Studien zu helfen, aber aus dieser Verbindung wiederum auch selbst Gewinn zu ziehen für die theologische Wissenschaft, deren Belebung sich wieder zum Nutzen für die Seelsorge auswirken soll.

Das Trierer Priesterseminar mit seinem zwölf Semester umfassenden geschlossenen Studiengang in der alten Bischofsstadt ist, so glauben wir, in besonderer Weise geeignet, diese Aufgabe zu erfüllen. Sollte es sie aber voll und ganz erfüllen, so mußte es auch die Stellung und Anerkennung als vollberechtigte Hochschule erlangen. Es durfte nicht die Stätte bleiben, an der die Geistlichen die erste grundlegende Ausbildung erhalten, es mußte eine auf allen Gebieten voll entwickelte Pflegestätte theologischer Wissenschaft werden, an der den Geistlichen auch nach der Priesterweihe die Möglichkeit geboten ist, vertiefte theologische Studien zu betreiben und zu ihrem naturgemäßen Abschluß durch kirchlich und staatlich anerkannte Prüfungen und akademische Grade zu gelangen.

Wenn damit ein neuer, wenigstens in Deutschland noch nicht verwirklichter Typ der Hochschule geschaffen wird, so ist das wahrhaftig nicht zu bedauern. Er entspricht eben in besonderer Weise den Bedürfnissen des heutigen kirchlichen Lebens.

Es wurde von keiner Seite bestritten, im Gegenteil früher schon und neuerdings mehrfach ausdrücklich anerkannt, daß dem Trierer Priesterseminar die erforderliche wissenschaftliche Qualifikation zukomme, daß Studiengang und wissenschaftliche Hilfsmittel allen Anforderungen entsprechen. Nicht als tadelnswerten Ehrgeiz, vielmehr als naturhaft

gebotenes Streben nach voller Entfaltung und gerechter Würdigung wird man es daher bezeichnen müssen, wenn Anstrengungen gemacht wurden, für gleichwertige Studien die gleiche öffentliche Anerkennung durch öffentlich anerkannte Prüfungen und akademische Grade zu erlangen, die das theologische Studium an Universitäten genießt.

Die mit der Errichtung einer Theologischen Fakultät am Priesterseminar zu erhoffende Erleichterung der Heranbildung eines geeigneten Nachwuchses für die Übernahme des Religionsunterrichtes an höheren Schulen im Raume des Bistums oder ähnliche Aufgaben stellen allein schon einen großen Wert dar. Eine damit vielleicht zu befürchtende Abkapselung des trierischen Klerus ist gewiß nicht gewollt. Sie wird zweifellos auch vermieden durch die inzwischen den Studierenden des Priesterseminars eröffnete Möglichkeit zu auswärtigen Studien und die in § 1 der Prüfungsordnung zum Doktorat enthaltene Bestimmung: „Es ist zu wünschen, daß mindestens zwei Semester des vorausgegangenen theologischen Studiums an einer anderen Fakultät verbracht wurden.“

Noch viel weniger war beabsichtigt, die Stellung der Theologischen Fakultäten an den Universitäten zu untergraben. Wir halten die alte Streitfrage, ob Universität oder Priesterseminar Bildungsstätte des Klerus sein soll, für nicht mehr aktuell. Wir schätzen die Theologischen Fakultäten an den Universitäten, anerkennen ihre Bedeutung und möchten sie durchaus erhalten sehen; aber wir glauben nicht an ihre Alleinberechtigung gerade in unserer Zeit. Denn wenn an den ausgeführten Gedanken etwas Richtiges ist, daß nämlich die wissenschaftliche Theologie sich neu orientieren muß am religiösen Leben, daß sie stärker in die Wechselwirkung von der Seelsorge her und zur Seelsorge hin einbezogen werden muß, dann scheint es, daß in dieser Hinsicht dem Seminar die günstigere Stellung zukommt. Wenn wir so eine Eigenberechtigung für uns beanspruchen, so glauben wir doch nicht, daß dadurch die Stellung anderer Schaden nimmt. Wir werden auch nicht eine Linie verfolgen, die zu einer Entwertung der akademischen Grade führt. Wir möchten keine Abschließung von den staatlichen Hochschulen, sondern gegenseitigen Austausch, nicht Gegensatz, sondern gemeinsame Arbeit in friedlichem Wettbewerb an der gleichen Aufgabe. Diese Aufgabe ist weit und schwierig; das Angebot an ersten Kräften ist, wie auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften überhaupt, eher dürftig, als ausreichend zu nennen; es gilt, jene, die fähig, geeignet und willens sind, den Weg ernsten wissenschaftlichen Studiums zu beschreiten, herauszufinden, zu lenken, richtig auszubilden und einzusetzen. Das schulden wir der guten Sache, der wir alle mit bestem Können dienen wollen.

Der Heilige Stuhl hat die vorgebrachten Gründe geprüft und, wie sein Vorgehen beweist, anerkannt. Auf Anweisung („de mandato“) Sr. Heiligkeit Papst Pius' XII. hat die Studienkongregation durch Dekret vom



5. Juni 1950, dem Festtag des hl. Bonifatius, des Apostels der Deutschen, die Wiedererrichtung der Theologischen Fakultät in Trier vollzogen. Sie ist errichtet am Bischöflichen Priesterseminar, ist eine eigene juristische Person, stützt sich weitgehend auf das Priesterseminar und wird wirtschaftlich getragen vom Priesterseminar und vom Bistum Trier.

Die Staatsregierung Rheinland-Pfalz hat durch Urkunde des Herrn Justiz- und Kultusministers Dr. Süsterhenn vom 22. August 1950 unter Berufung auf Art. 12 des Preußischen Konkordates vom 14. Juni 1929 und Art. 42 der Verfassung für Rheinland-Pfalz vom 18. Mai 1947 die Theologische Fakultät anerkannt. Die Anerkennung erstreckt sich auch auf die Statuten, die Prüfungs- und Habilitationsordnung sowie auf die zu verleihenden Grade.

In diesem Zusammenhange ist nicht darzulegen, daß der Landesregierung bei dieser Anerkennung das Recht zur Seite stand. Der Beweis ergibt sich unwiderleglich aus Art. 42 der Landesverfassung und Art. 12 des Preußischen Konkordates, das damit auch in diesem konkreten Falle als weitergeltend anerkannt wird, in Verbindung mit Art. 1 der Apostolischen Konstitution „Deus scientiarum Dominus“ vom 12. Juni 1931. In den Statuten der Fakultät sind hinreichende Sicherungen eingebaut, daß die Fakultät in ihrer Zusammensetzung und ihrem wissenschaftlichen Betrieb den Anforderungen entspricht, die an eine Hochschule zu stellen sind, und daß der Regierung die Rechte gewahrt bleiben, die Voraussetzung für die Anerkennung der Fakultät waren. Was hervorzuheben und auch hier dankbar anzuerkennen ist, das ist der Geist, der sich, wie in der Verfassung, so auch in dem Vorgehen der Regierung ausspricht: Anerkennung der freien Entfaltungsmöglichkeit für alle ringenden Kräfte und der Eigenständigkeit der Kirche bis zu diesen Konsequenzen, und zwar ohne die ängstliche Befürchtung, die Staatsautorität möchte Schaden leiden, wenn neben den Fakultäten an den staatlichen Hochschulen eine kirchliche Fakultät besteht und anerkannt wird. Die Sorge der Kirchen gilt ja denselben Menschen, die Bürger des Staates sind. Wenn wir arbeiten zur Erhaltung und Festigung des Gottesglaubens und des Christentums, dann arbeiten wir auch für die Erhaltung der persönlichen Freiheit und des abendländischen Menschen. Denn aus römischer Kultur, Christentum und Germanentum ist das Abendland entstanden. Würde das Christentum herausgebrochen, dann versänke, sollten auch die äußeren Formen noch eine Zeitlang weiterbestehen, in unaufhaltsamer Entwicklung das Abendland.

Im Zeichen des europäischen Gedankens ist es kaum erforderlich, darauf hinzuweisen, daß wir hier in unserer Grenzstadt kein Werk aufbauen wollen, das andere als friedliche Ziele verfolgt. Ich meine, das widerspräche schon alter Trierer Tradition. Luxemburg stellte früher den relativ stärksten Anteil der Studenten an der alten Universität, der Dekan der

Kathedrale von Metz war von Amts wegen Konservator der Universität, das Archidiakonat St. Agatha in Longuyon gehörte tatsächlich bis zur französischen Revolution, rechtlich bis 1801 mit über 250 Pfarreien zur alten Erzdiözese Trier — trotz verschiedener Staatszugehörigkeit. Wir möchten auch heute in gegenseitiger Anerkennung nach Art der großen christlichen Universitäten des Mittelalters aus christlich-katholischer Geisteshaltung heraus brüderlich-freundschaftlichen Gedankenaustausch pflegen und der Verständigung und dem Frieden dienen.

Ich sprach nur von der Wissenschaft. Die Aufgabe, die mir gestellt war und die Stunde forderte es. Es könnte der Eindruck entstehen, als sei dies das Einzige, was uns erfüllt und uns vor Augen steht. Wäre dem so, es wäre falsch. Ein Teil, gleich wichtig, ja wichtiger und bedeutungsvoller wäre übersehen. Nicht nur dem Priesterseminar, auch der Fakultät ist er aufgetragen. Unter dem Bilde des hl. Hieronymus an der Porta nigra steht geschrieben: Sanctitatis fundamentum Treviris posuit ibidemque in litteris profecit — Er — der hl. Hieronymus — legte in Trier das Fundament seiner Heiligkeit und schritt dort voran in der Wissenschaft. Hieronymus ist der Patron der neuen wie der alten Theologischen Fakultät. Möge er Lehrenden und Studierenden Vorbild und Helfer sein zu heiligem Priestertum und wahrer Weisheit.

## ERRICHTUNG UND FEIERLICHE ERÖFFNUNG DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT TRIER

EIN BERICHT VON PROFESSOR DR. EDUARD HEGEL

Als man nach Bildung des Landes Rheinland-Pfalz im Jahre 1946 die Errichtung einer Landesuniversität plante, die auch eine Theologische Fakultät besitzen sollte, wurde Trier als Sitz dieser Universität in Erwägung gezogen. Die Entscheidung fiel jedoch zugunsten von Mainz. Unabhängig von diesen Bestrebungen richtete Erzbischof Dr. Franz Rudolph Bornewasser auf Grund einer Denkschrift des Professorenkollegiums des Trierer Priesterseminars<sup>1</sup> am 20. September 1948 die Bitte an den Heiligen Stuhl, die Studieneinrichtungen des Priesterseminars zu einer selbständigen akademischen Anstalt auszubauen<sup>2</sup>. Nach

<sup>1</sup> Im Archiv der Theologischen Fakultät Trier. — Für den vorliegenden Bericht wurden insbesondere zwei Faszikel des Archivs herangezogen: „Entstehung der Theologischen Fakultät Trier“ und „Glückwünsche zur Eröffnung der Fakultät und Dankschreiben“.

<sup>2</sup> Libellus supplex de Facultate Theologica in Seminario Maiori Trevirensi instauranda, von Erzbischof Dr. Franz Rudolph Bornewasser am

genauer Prüfung der Voraussetzungen erteilte die Sacra Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus am 19. Dezember 1949 dem Bischof von Trier die Vollmacht, die Errichtung einer Theologischen Fakultät am Bischöflichen Priesterseminar zu Trier auf Grund der Normen der Apostolischen Konstitution „Deus scientiarum Dominus“<sup>3</sup> einzuleiten („inchoandi Facultatem Sacrae Theologiae“) und der neuen Einrichtung ein verfassungsmäßiges Statut zu geben<sup>4</sup>. Die förmliche Errichtung wurde durch Urkunde der Studienkongregation vom 5. Juni 1950 vollzogen. Der neuerrichteten Fakultät wurde hierin das Recht verbrieft, die akademischen Grade in der Theologie zu verleihen<sup>5</sup>. Die staatliche Anerkennung der Theologischen Fakultät und der von ihr verliehenen akademischen Grade erfolgte unter Berufung auf Art. 42 der Landesverfassung und Art. 12 des Preußischen Konkordates durch Urkunde der Landesregierung von Rheinland-Pfalz vom 20. August 1950<sup>6</sup>. Am 30. September desselben Jahres, am Feste des heiligen Hieronymus, ihres Patrons, wurde die Fakultät durch Erzbischof Dr. Franz Rudolph Bornewasser in Anwesenheit des Regenten der Apostolischen Nuntiatur in Deutschland, Bischof Dr. Alois Muench, feierlich eröffnet.

Die Anwesenheit hoher Gäste aus dem staatlichen und kirchlichen Leben des In- und Auslandes gab den Eröffnungsfeierlichkeiten eine bedeutsame Note. Unter ihnen befand sich der Apostolische Visitator für das Saarland, Msgr. Dr. Schullien. Die Nachbarbistümer Köln, Aachen, Limburg und Mainz hatten die Regenten ihrer Priesterbildungsanstalten entsandt. Mit besonderer Freude wurde die Teilnahme einer starken Abordnung sowohl kirchlicher wie staatlicher Vertreter aus dem benachbarten Luxemburg vermerkt: Die Kirchlichen Behörden waren vertreten durch Bischof-Koadjutor Dr. Lommel mit Generalvikar und Regens

20. September 1948 unterzeichnet und am 3. Oktober 1948 Papst Pius XII. überreicht.

<sup>3</sup> Sie ist grundlegend für die philosophisch-theologische Studienordnung der kirchlichen Priesterausbildung sowie die Verfassung und Einrichtung kirchlicher Hochschulen. Der Text der Ap. Konstit. vom 24. 5. 1931 sowie die Ausführungsbestimmungen der Studienkongregation vom 12. 6. 1931 u. a. in Archiv für kath. Kirchenrecht Bd. 112 (1932), S. 111—151.

<sup>4</sup> Die Veröffentlichung der Statuten ist in Vorbereitung. Über Verfassung, Aufbau und rechtliche Grundlage der Fakultät vgl. einstweilen die Angaben und Ausführungen im „Vorlesungsverzeichnis der Theologischen Fakultät Trier für das Sommersemester 1951“ S. 4 f, 6 ff, 14 ff sowie E. Hegel, Die Theologische Fakultät Trier (in: Staatszeitung und Staatsanzeiger für Rheinland-Pfalz Jg. 2 Nr. 16 v. 22. 4. 1951).

<sup>5</sup> Abgedruckt im Kirchlichen Amtsanzeiger für die Diözese Trier Jg. 94 Aug. 18 vom 15. 9. 1950.

<sup>6</sup> Abgedruckt ebd.

Msgr. Mille, Dompfarrer Msgr. Schmit und Direktor Turpel, die staatlichen Behörden durch Kultusminister Dr. P. Frieden sowie den luxemburgischen Konsul in Trier, Dr. Esslen. Die oberste Staatsbehörde von Rheinland-Pfalz und Ministerpräsident Altmeier vertrat Justiz- und Kultusminister Dr. Adolf Susterhenn, die Saarregierung Kultusminister Dr. Strauß, ferner waren zugegen der derzeitige Finanzminister von Nordrhein-Westfalen und ehemalige Trierer Oberbürgermeister Dr. Heinrich Weitz, Landtagspräsident Wolters, Vizepräsident Dr. Müller vom Regierungspräsidium in Trier, zugleich in Vertretung des Regierungspräsidenten Dr. Steinlein, und der französische Bezirksdelegierte Julitte. Die städtische Abordnung führte Oberbürgermeister Dr. Raskin. Seitens der päpstlichen Universität in Rom, der Gregoriana, die außerdem ein herzliches Begrüßungstelegramm gesandt hatte, nahm Prof. Dr. Joseph Grisar S. J. an der Feier teil. Unter den Teilnehmern aus dem Bistum Trier befanden sich die beiden Weihbischöfe Heinrich Metzroth und Dr. Bernhard Stein, Generalvikar Dr. Heinrich v. Meurers, Dompropst Kaspar Kranz sowie das gesamte Domkapitel und die Vertreter des Seelsorgeklerus und der Religionslehrer. Auch die Äbte Dr. Basilius Ebel von Maria-Laach und Dr. Petrus Borne von Tholey sowie die Prioren der Abteien Himmerod und St. Matthias in Trier waren mit vielen anderen Ordensoberen persönlich erschienen. Neben den Vertretern der Evangelischen Kirche, Superintendent Becker und Pfarrer Cyrus, waren zahlreiche Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens zugegen.

Um 9 Uhr wurden der Regent der Apostolischen Nuntiatur und der Diözesanbischof unter den Klängen des 4st. „Ecce sacerdos magnus“ von H. Lemacher in den Hohen Dom geleitet. Von der Freitreppe des Chores aus verlas Prof. Dr. A. Knauber die päpstliche Errichtungsurkunde in lateinischer und deutscher Sprache. Nach dem choraliter gesungenen „Veni creator spiritus“ feierte der H. Herr Nuntiaturregent das Pontifikalamt, assistiert vom Rektor der Fakultät, Prof. Dr. M. Wehr, den Ehrendiakonen Prof. Dr. H. Junker und Prof. Dr. E. Hegel sowie Alumnus des Priesterseminars. Das Proprium der Tagesmesse vom Feste des heiligen Hieronymus wurde von den Studierenden der Fakultät choraliter gesungen, das Ordinarium bot der Domchor unter der Leitung von Domkapellmeister Dr. J. Klassen in der 6st. Messe „Assumpta est“ von Palestrina.

Der Festakt, zu dem sich die Mitglieder und Studierenden der Fakultät mit ihren hohen Gästen in den beiden Hörsälen des Priesterseminars um 10.30 Uhr eingefunden hatten, war durch bemerkenswerte Reden ausgezeichnet. Nach einem Eröffnungsgesang des Domchores („Jubilate Deo“ von Josef v. Eybler) nahm Erzbischof Dr. Franz Rudolph



Bornewasser als Kanzler der Fakultät<sup>7</sup> das Wort<sup>8</sup>. Nachdem er an die klassische Ansprache erinnert hatte, die Papst Pius XII. als Apostolischer Nuntius in Deutschland im Jahre 1927 im gleichen Saale über die hohe Bedeutung des Priesterseminars gehalten<sup>9</sup>, sprach er insbesondere dem Oberhaupt der Kirche den geziemenden Dank aus. „Die Tat der Wiedererrichtung der Trierer Theologischen Fakultät“ — so führte der Kanzler aus — „ist ein so großer und einzigartiger Huld-erweis, daß der Bischof das Hohe Domkapitel und das Professorenkollegium, die Priester und die Trierer Diözesanen voll des Dankes gegenüber dem Heiligen Vater sein dürfen und sind.“

Nach dem Bischof und Kanzler sprachen Nuntiaturregent Bischof Dr. Alois Muench im Namen des Papstes, Justiz- und Kultusminister Dr. Adolf Susterhenn im Auftrag der Landesregierung von Rheinland-Pfalz, Oberbürgermeister Dr. Raskin als Vertreter der Stadt Trier und Rektor Prof. Dr. M. Wehr als verantwortlicher Leiter der neugegründeten Fakultät. Drei Grundgedanken kehrten in den verschiedenen Reden und in mannigfacher Ausprägung wieder: die grundsätzliche Stellung des Staates gegenüber dem Schul- und Bildungswesen, das Verhältnis der neuen Fakultät zu den übrigen Hochschulen, die besonderen Aufgaben der neuen Fakultät. — So wies Bischof Dr. Muench<sup>10</sup>, der übrigens nicht versäumte, die Verdienste des Erzbischofs Dr. Bornewasser um die Ausbildung der Priester hervorzuheben, in einer formvollendeten Rede auf die sachliche und freundschaftliche Aufgeschlossenheit hin, die für die Vertreter der Staatsgewalt bei der Errichtung der Fakultät maßgebend gewesen sei. Mit der staatlichen Anerkennung der Trierer Fakultät sei in Deutschland ein neuer Typus theologischer Hochschulen entstanden. Aus der Kritik, die sich gegenüber dem neuen Typ geltend machen werde<sup>11</sup>, müsse den Professoren die besondere Verpflichtung erwachsen, ihre ganze Kraft in den Dienst der theologischen Wissenschaft zu stellen und mit den übrigen deutschen Hochschulen in einen gesunden Wettstreit

<sup>7</sup> Die Ernennung des Erzbischofs Dr. Bornewasser zum Kanzler ist abgedruckt im Kirchlichen Amtsanzeiger a. a. O.

<sup>8</sup> Der Wortlaut der Ansprache befindet sich in 'Trierische Landeszeitung' Jg. 76 Nr. 228 v. 2. 10. 1950, ein Auszug in dieser Zeitschrift S. 129 f.

<sup>9</sup> Vgl. M. Schuler, Fünfzig Jahre Trierer Priesterseminar seit seiner Wiedereröffnung nach dem Kulturkampf (Pastor bonus Jg. 47 [1936], S. 338).

<sup>10</sup> Der Wortlaut der Ansprache ist abgedruckt in 'Trierische Landeszeitung' Jg. 76 Nr. 228 v. 2. 10. 1950, ein Auszug in dieser Zeitschrift Jg. 60, S. 131 f.

<sup>11</sup> An dieser Stelle sei lediglich hingewiesen auf öffentlich erhobene Kritik speziell vom staatsrechtlichen Standpunkt. Man vgl. W. Weber, Der gegenwärtige Status der theologischen Fakultäten und Hochschulen (Tymbos für Wilhelm Ahlmann [Berlin 1951], S. 309—326). Dazu H. Junker, Die Errichtung der Theologischen Fakultät Trier und das deutsche Hochschulrecht (diese Zeitschrift Jg. 60, S. 146 ff.).

zu treten, — ein Gedanke, den auch der Präfekt der Studienkongregation in Rom, Kardinal Pizzardo, in einem Brief an Erzbischof Dr. Bornewasser zum Ausdruck gebracht hatte<sup>12</sup>. Der Rektor der Fakultät, Prof. Dr. M. Wehr, bekannte sich gleichfalls zu dieser Aufgabe: Nicht Abkapselung, sondern volle Entfaltung in der Pflege der theologischen Wissenschaft und im Austausch mit den anderen theologischen Hochschulen bei besonderer Rücksicht auf die grundsätzlichen Anliegen der Seelsorge sei mit der Errichtung der Theologischen Fakultät Trier gewollt<sup>13</sup>.

Daß echte Wissenschaftspflege von jeher ein Herzensanliegen der Kirche gewesen ist, zeigt die Tatsache, daß fast alle alten Universitäten Europas auf kirchliche Gründung und päpstliche Errichtung zurückgehen. Es sei aber, — so führte Kultusminister Dr. Süsterhenn aus<sup>14</sup>, — der Wille der verfassungsgebenden Versammlung von Rheinland-Pfalz gewesen, allen echten geistigen Kräften volle Entwicklungsfreiheit zu sichern. So sei es zu jenem Artikel 42 der Landesverfassung gekommen, der den Kirchen das Recht gewähre, auch eigene Hochschulen zu errichten und zu unterhalten. Wo aber die gleichen wissenschaftlichen Voraussetzungen und Leistungen gegeben seien wie an staatlichen Hochschulen, da müßten auch die gleichen Rechte anerkannt werden. Der Minister erblickte in der Errichtung einer Theologischen Fakultät gerade in Trier, am Schnittpunkt so vieler Ländergrenzen, eine Tat von europäischer Bedeutung. Neben den engeren fachlichen und beruflichen Aufgaben komme der Fakultät, die durch ihre Verpflichtung zur wissenschaftlichen Forschung der Wahrheit diene, die europäische Funktion zu, ein Bollwerk abendländisch-christlichen Geistes zu sein, denn das neue Europa könne nicht das Ergebnis theoretischer Konstruktion oder wirtschaftlicher Notwendigkeit sein, es dürfe auch nicht aus der Angst geboren werden, es könne nur dann Bestand haben, wenn es auf dem Fundament der christlichen Wahrheit ruhe.

Oberbürgermeister Dr. Raskin begrüßte die Errichtung der Theologischen Fakultät als Bereicherung des Bildungslebens der Stadt und versprach, ihr jede mögliche Förderung zukommen zu lassen<sup>15</sup>. Mit seinen Glückwünschen schlug er die Brücke zur alten Trierer Universität, indem er sie in dieselben Worte kleidete, mit denen der städtische Magistrat

<sup>12</sup> Brief vom 15. 7. 1950 (Archiv der Theologischen Fakultät Trier).

<sup>13</sup> Vgl. die Wiedergabe der Rede in dieser Zeitschrift Jg. 60, S. 134 ff.

<sup>14</sup> Auszug der Rede von Kultusminister Dr. Süsterhenn in dieser Zeitschrift Jg. 60, S. 132 f.

<sup>15</sup> In der Sitzung des Trierer Stadtrats vom 10. Oktober 1950 gab Oberbürgermeister Dr. Raskin eine ähnlich lautende Erklärung ab, der das Stadtparlament durch die Ausführungen der Stadträte Dr. Zenz (CDU) und Dr. Dohr (FDP) beitrug. Vgl. 'Trierische Landeszeitung' Jg. 76 Nr. 236 v. 11. 10. 50; die Ausführungen des Stadtrats Dr. Zenz im Wortlaut abgedruckt ebd. Nr. 237 v. 12. 10. 1950.

1473 die Eröffnung der Universität Trier begrüßt hatte: durch sie solle „die Ehre Gottes, der Fortschritt des Glaubens, die Würde der Menschheit und unserer Stadt immerdar wachsen, was verleihen wolle, der da ist Quelle aller Vollkommenheit und jeglicher Weisheit“<sup>16</sup>.

Die nun folgende akademische Rede von Prof. Dr. J. Höffner über „Die Stunde der christlichen Sozialethik“ fügte sich glücklich in diesen Gedankenkreis ein, gibt es doch nur dann eine Rettung des Abendlandes, wenn die zerrüttete gesellschaftliche Ordnung wiederhergestellt wird nach jenen von Gott in die Menschennatur hineingelegten ewigen und wahren Grundsätzen. Eine doppelte Aufgabe ergebe sich hieraus für die christliche Sozialethik: die sozialwidrigen Verhältnisse zu durchleuchten und die Wege zur Heilung zu weisen. Der Festakt schloß mit dem 4st. Gesang des Domchores „An den Unendlichen“ von Karl Kraft.

Ein dem Anlaß entsprechendes Festmahl in dem stimmungsvollen barocken Refektorium des 1779 erbauten Seminarium Clementinum vereinigte die Professoren und Studierenden der Fakultät mit ihren hohen Gästen. Ihm folgte auf Einladung der Stadt Trier um 15.30 Uhr eine Musikalische Feierstunde im Bischof-Korum-Haus. Unter Leitung des städtischen Musikdirektors Otto Söllner brachte das Streichquartett des Städtischen Orchesters Haydns Quartett op. 76, Schuberts Streichquartettsatz in c-moll, Beethovens Klavierquartett Es-dur op. 18 zum Vortrag, während Kräfte des Stadttheaters mit erlesenen gesanglichen Darbietungen (Rezitativ und Arie ‚Ich will dir mein Herze schenken‘ aus der Matthaeus-Passion Joh. Seb. Bachs, ‚Ave Maria‘ und ‚Grenzen der Menschheit‘ von F. Schubert, ‚Alleluja‘ aus der Kantate ‚Jubilate‘ von Mozart) erfreuten. — Die Eröffnungsfeierlichkeiten fanden ihren Abschluß mit einem Empfang, den die Stadt Trier um 17.30 Uhr der Fakultät und den auswärtigen Gästen im Festsaal des Simeonstiftes gab.

Die breitere Öffentlichkeit wurde über die Errichtung der Theologischen Fakultät Trier orientiert durch die Tagespresse und den Südwestfunk, der am 30. September 1950 einen Ausschnitt aus den Eröffnungsfeierlichkeiten brachte, nachdem er am 27. September eine Hörfolge über die alte Universität Trier gesendet hatte.

<sup>16</sup> Vgl. E. Zenz, Die Trierer Universität 1473–1798. Ein Beitrag zur abendländischen Geistesgeschichte (Trier 1949), S. 18.

## DIE ERRICHTUNG DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT TRIER UND DAS DEUTSCHE HOCHSCHULRECHT

VON PROFESSOR DR. HUBERT JUNKER,  
DEKAN DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT TRIER

Eine kirchliche Theologische Fakultät mit staatlicher Anerkennung bedeutet in Deutschland etwas Neues. Es ist darum nicht verwunderlich, daß die Errichtung einer solchen in Trier nicht nur Aufmerksamkeit, sondern teilweise auch Bedenken wachrief. In einem Aufsatz „Der gegenwärtige Status der Theologischen Fakultäten und Hochschulen“ (Tymbos für Wilhelm Ahlmann, Berlin 1951, S. 309—326) hat Werner Weber sie vom deutschen Hochschulrecht her kritisch betrachtet.

Er geht in seiner Beurteilung aus von der „preußischen Auffassung, daß nur der Staat ‚Veranstalter‘ echter Hochschulen sein kann“ (S. 311). Bis 1945 sei trotz steigenden kirchlichen Einflusses auf die Theologischen Fakultäten die staatliche Hochschulhoheit gewahrt worden. Aber seit 1945 sei in verschiedenen Länderverfassungen die Möglichkeit vorgesehen, daß die Kirchen zur Ausbildung ihrer Geistlichen eigene „Hochschulen“ unterhalten dürfen. Die Saarverfassung ermächtigt ausdrücklich die Kirche „im Einvernehmen mit dem Staat Theologische Fakultäten zu errichten“. Hierdurch sei „das klare staatsrechtliche Gefüge des überlieferten theologischen Hochschulwesens erschüttert“ (S. 317). Durch die tatsächliche Errichtung einer kirchlichen Theologischen Fakultät in Trier und „durch die Begründung des Promotionsrechtes aus der Autorität der Kirche ist die staatliche Hochschulhoheit in manifester Form gesprengt worden“ (S. 321). Weber befürchtet aus dieser Entwicklung Gefahr für den Weiterbestand der Theologischen Universitätsfakultäten.

Da Weber aus Sorge um die Erhaltung der katholischen Theologischen Universitätsfakultäten schreibt, verdient er, daß wir uns offen und loyal mit ihm auseinandersetzen. Zunächst über seine Auffassung von der Hochschulhoheit des Staates. Diese ist kein notwendiger und selbstverständlicher Rechtsanspruch des Staates, sondern hat sich in Deutschland, und besonders in Preußen, aus bestimmten historischen Voraussetzungen entwickelt, und zwar aus dem Summepiskopat, den das protestantische Kirchenrecht dem protestantischen Landesherrn der ursprünglich rein protestantischen Territorien zubilligte. Von diesem Standpunkt war es natürlich, der Regierung des summus episcopus die Errichtung und Ordnung Theologischer Hochschulen ganz zu überlassen.

Ein unvoreingenommener Betrachter muß aber doch wohl zugestehen, daß die Ausdehnung dieses aus protestantischer Auffassung



entwickelten staatlichen Anspruches auch auf katholische Fakultäten keineswegs eine Selbstverständlichkeit war. Denn es war doch nicht von der Sache her, weder in den Aufgaben des Staates, noch in der Aufgabe einer katholischen Theologischen Fakultät, sondern lediglich in faktischer historischer Entwicklung begründet, daß die Regierung des preußischen Königs, die sich damals noch bewußt als protestantische Regierung betrachtete, in den neuerworbenen Gebieten katholische Theologische Fakultäten errichtete und unter ihre staatliche Verwaltung und Leitung stellte. Freilich haben im Zeitalter des Absolutismus auch manche katholische Staaten die Grundsätze des protestantischen Staatskirchenrechtes übernommen und daraus den gleichen Anspruch des Staates gegenüber den Theologischen Hochschulen und Fakultäten abgeleitet. Aber der einseitige Anspruch des Staates konnte doch in dieser Frage nicht allein entscheidend für die Rechtslage sein und ist auch niemals vom katholischen Kirchenrecht ihm in dem gleichen Umfange zugestanden worden wie von dem protestantischen. Und auch der Nichtkatholik, der die Glaubenslehre der Kirche nicht teilt, wird wohl billigerweise zugestehen müssen, daß die katholische Kirche von ihrem Standpunkt keinem Staate, weder einem protestantischen noch einem katholischen, die unbeschränkte „Hochschulhoheit“ gegenüber den katholischen Theologischen Fakultäten zugestehen konnte, welche die protestantischen Kirchen der Regierung ihres summus episcopus einräumten. Grundsätzlich hat die Katholische Kirche stets für sich selbst das Recht in Anspruch genommen, theologische Schulen zur Ausbildung für den geistlichen Beruf und Hochschulen für die Pflege der theologischen Wissenschaft zu errichten und zu unterhalten.

Die Entwicklung der katholischen Theologischen Fakultäten und Hochschulen in Deutschland, vor allem in Preußen, wurde durch einen Ausgleich der kirchlichen und staatlichen Rechtsansprüche bestimmt. Der Staat konnte mit seinen stärkeren Machtmitteln seine Auffassung dahin durchsetzen, daß er als vollberechtigte, zur Erteilung der akademischen Grade befähigte Theologische Hochschulen nur die staatlichen Universitätsfakultäten zuließ. Aber er hat auch in Preußen niemals die katholischen theologischen Lehranstalten und Fakultäten so unter seine ausschließliche Leitung und Gesetzgebung bringen können, wie die protestantischen. Er hat nicht nur das Recht der Kirche zur Errichtung eigener theologischer Lehranstalten für die Ausbildung der Geistlichen durch Anerkennung kirchlicher Seminare in mehreren Diözesen gelten lassen, auch bei der Einrichtung staatlicher Katholischer Theologischer Fakultäten mußte er dem kirchlichen Anspruch Rechnung tragen, indem er solche Fakultäten niemals gründete ohne vorheriges Übereinkommen mit dem Apostolischen Stuhle. Selbst das vornehmste Recht solcher Fakultäten, das Recht, die akademischen Grade zu verleihen, konnte

eine staatliche katholische Fakultät nicht ausschließlich aus staatlicher Ermächtigung ausüben. Da nach dem katholischen Kirchenrecht Theologie nur in Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche und auf Grund kirchlicher Ermächtigung gelehrt werden kann, hat die Kirche stets für sich das Recht in Anspruch genommen, den Rang eines „Lehrers“ (Doctor) der Theologie zu verleihen, und darauf bestanden, daß auch keine staatliche Theologische Fakultät ohne ihre Ermächtigung den Grad eines Dr. theol. verleihen könne.

Auch hier stand also immer dem staatlichen Rechtsanspruch der kirchliche gegenüber. Mochte der Staat das Promotionsrecht der katholischen Theologischen Fakultäten theoretisch ausschließlich aus seiner staatlichen Ermächtigung herleiten, in Wirklichkeit mußte er doch dem Anspruch der Kirche Rechnung tragen und durch direkte oder indirekte Verhandlungen mit dem Päpstlichen Stuhle den katholischen Theologischen Fakultäten das Promotionsrecht von dorthier geben lassen, was der Staat als eine Bestätigung, die Kirche aber als einer Erteilung dieses Rechtes betrachtete. Der Staat mußte auch zuweilen als gegebene Tatsache hinnehmen, daß eine staatliche Fakultät längere Zeit von der staatlichen Ermächtigung zur Verleihung der akademischen Grade keinen Gebrauch machen konnte, weil ihr das Promotionsrecht von der Kirche noch nicht erteilt war. Es ist darum sachlich nicht zutreffend, wenn Weber es als etwas Neues betrachtet, daß bei Errichtung der Trierer Theologischen Fakultät „die Begründung des Promotionsrechts aus der Autorität der Kirche“ geltend gemacht worden sei. In diesem Punkte war stets eine Konkurrenz des kirchlichen und staatlichen Rechtsanspruches vorhanden, und man kann nicht einseitig bloß den staatlichen Rechtsanspruch als Ausdruck und Norm der wirklichen Rechtslage nehmen, sondern wie in allen *res mixtae*, die sowohl dem kirchlichen wie dem staatlichen Rechtsbereich angehören, die tatsächliche Rechtslage, in der auch die stillschweigenden faktischen Zugeständnisse des Staates an den kirchlichen Rechtsstandpunkt ein maßgebendes Element sind.

Es dürfte darum unbestreitbar sein, daß auch schon bisher trotz der vom preußischen Staat beanspruchten Hochschulhoheit, dennoch die Rechtslage der katholischen Theologischen Fakultäten und Hochschulen nicht einseitig und eindeutig von dem Recht des Staates her bestimmt war, sondern sich ergab durch den Ausgleich zweier konkurrierender Rechtsansprüche, des kirchlichen und des staatlichen. Weber selbst konstatiert, daß „folgende gegenseitige Gewährungen in einem eindeutigen Gleichgewichtszusammenhang stehen: Die Garantie der staatlichen Fakultäten und Hochschulen, die Einräumung begrenzter kirchlicher Mitwirkungsrechte an diesen Hochschulen und die finanzielle Dotation an die Kirche auf der einen Seite, die Ausbildung der Geistlichen an den staatlichen Hochschulen (mit einigen genau bezeichneten Ausnahmen

für bestimmte Diözesen ohne Staatsfakultät) und der entsprechende Verzicht auf konkurrierende kirchliche Hochschuleinrichtungen auf der andern Seite“ (S. 323).

Weber macht nun geltend, daß man diesen historisch entstandenen Gleichgewichtszusammenhang nicht stören könne, ohne den dadurch geschützten Bestand der katholischen Theologischen Fakultäten zu gefährden: „Nimmt man aus diesem zusammenhängenden Gefüge das weg, was die Kirche konzedierte, dann entzieht man auch den korrespondierenden staatlichen Gewährungen den Boden“ (S. 323). Wenn man tatsächlich von kirchlicher Seite das täte, was Weber hier angedeutet, so könnte man der von ihm geäußerten Befürchtung die Berechtigung nicht absprechen. Aber bei ruhiger und sachlicher Betrachtung kann man doch nicht sagen, daß derartiges durch die Errichtung der Theologischen Fakultät in Trier geschehen sei. Dadurch wurde dem Staate wirklich nichts genommen, was die Kirche ihm im Konkordat konzidiert hatte. Die Diözese Trier hat von jeher eine eigene kirchliche theologische Lehranstalt für die Ausbildung ihrer Geistlichen gehabt, was ihr auch ausdrücklich in dem preußischen Konkordatsrecht immer zugestanden war, und in den Grenzen dieser Diözese gibt es keine staatliche Fakultät, der die hier errichtete kirchliche Fakultät Konkurrenz machen könnte. Die Errichtung hat also kein konkordatäres Recht verletzt und nicht den oben von Weber bezeichneten „Gleichgewichtszusammenhang“ gestört. Es dürfte aber auch eine grundlose Befürchtung sein, man werde nun an andern Stellen solche Fakultäten als Konkurrenz für staatliche katholische Theologische Fakultäten errichten. Man darf und muß wohl der Kirche, die ja größten Wert auf die Bewahrung des konkordatären Rechtszustandes legt, soviel Loyalität und politische Klugheit zutrauen, daß sie ihrerseits rechtliche Zugeständnisse, die sie dem Staate gemacht hat, vertragsgetreu achtet.

Das einzige Novum, das die Errichtung der Theologischen Fakultät in Trier in das deutsche Hochschulrecht bringt, ist die Anerkennung des ihr von dem Apostolischen Stuhle verliehenen Promotionsrechtes durch die Regierung von Rheinland-Pfalz. Über die Rechtsgültigkeit dieser auf den ausdrücklichen Wortlaut der Landesverfassung begründeten Anerkennung brauchen wir hier keine Ausführungen zu machen. Wir wollen lediglich auf die von Weber aufgeworfene Frage eingehen, ob die staatliche Anerkennung des Promotionsrechtes für eine kirchliche Theologische Fakultät eine unbillige und untragbare Neuerung in der Entwicklung des deutschen Hochschulwesens darstellt. Dies könnte man nur dann behaupten, wenn man „die preußische Auffassung, daß nur der Staat Veranstalter echter Hochschulen sein könne“ für ein ewiges und unveränderliches Dogma hielte. Bei aller Anerkennung dessen, was der preußische Staat für das Hochschulwesen geleistet hat, muß man doch wohl zugestehen, daß sein Anspruch auf das Hochschulmonopol aus

einem etwas engherzigen Geiste hervorging und die Entfaltung der Wissenschaft in einer Weise bevormundete, die nicht ganz dem Geiste der Freiheit entsprach, welche die Wissenschaft zu ihrer vollen Entfaltung nötig hat. Die heutige Entwicklung illustriert es doch, daß nicht nur für die Theologie, sondern auch für die andern Fakultäten die staatliche Bevormundung die Freiheit der Wissenschaft bedrohen kann. Man wird darum nicht behaupten können, daß das Hochschulmonopol des Staates die einzige richtige Grundlage für die deutschen Hochschulen sein könne. Die meisten modernen Staaten haben das staatliche Hochschulmonopol entweder gar nicht gekannt oder es heute aufgegeben. Darum darf man auch den neuen Staat Rheinland-Pfalz nicht verpflichten wollen, an einem solchen veralteten und übersteigerten Rechtsanspruch gegenüber den katholischen Theologischen Hochschulen festzuhalten, der aus den Verhältnissen des alten protestantischen preußischen Staates sich herausgebildet hatte, aber nicht mehr den Verhältnissen des heutigen paritätischen Staates entspricht. Mit der Anerkennung der vollen Hochschulfähigkeit einer kirchlichen Fakultät hat er eine Entwicklung gefördert, die den heutigen Verhältnissen angepaßt ist.

Aber auch vom Standpunkt der Wissenschaft betrachtet dürfte seine Haltung die aufgeschlossener sein gegenüber der früheren preußischen. Denn ob eine Theologische Fakultät eine „echte“ Hochschule ist, oder nicht, hängt doch wohl nicht davon ab, wer ihr „Veranstalter“ sei, sondern davon, ob an ihr die Theologie nach echten wissenschaftlichen Grundsätzen und Methoden gelehrt wird. Niemand wird behaupten, daß dies nur an staatlichen Hochschulen geschehen könne. Wenn eine kirchliche Hochschule sich durch ihre Statuten dazu bekennt und verpflichtet, so wäre es unbillig, ihr grundsätzlich die Anerkennung als „echte“ Hochschule zu verweigern. Dies wäre speziell in Deutschland um so mehr zu bedauern, als wir hier zu wenig staatliche katholische Theologische Fakultäten haben. Schon früher standen den 17 protestantischen theologischen Universitätsfakultäten nur 8 katholische gegenüber. Von diesen sind 1945 noch zwei untergegangen (Breslau und Braunsberg). Das bedeutet, daß die schon immer zu schmale Grundlage für die Entwicklung der katholischen theologischen Wissenschaft noch weiter verkleinert worden ist. Wer die wissenschaftliche Theologie als einen berechtigten Faktor im deutschen Geistesleben gelten läßt, müßte es darum in jeder Hinsicht begrüßen, wenn unter diesen Umständen eine kirchliche Hochschule, die keiner staatlichen Hochschule Konkurrenz macht, mitarbeiten will an der Pflege der theologischen Wissenschaft und durch ihre Satzungen die Gewähr dafür bietet, daß sie dies nach den gleichen wissenschaftlichen Grundsätzen tut, wie die staatlichen Fakultäten.



ZWEITER THEIL

WISSENSCHAFTLICHE  
BEITRÄGE



## DIE LEHRE DES HEILIGEN THOMAS VON DER MACHT DER SEELE CHRISTI

VON PROFESSOR DR. IGNAZ BACKES

Der heilige Thomas von Aquin sprach mit der gesamten Scholastik über die Macht der Seele Christi im Zusammenhang mit den besonderen Vorzügen, die der Seele Christi aus ihrer Vereinigung mit der göttlichen Natur in der Person des Sohnes zukommen. Schätze der Gnade und Erkenntnis sind ihr geschenkt, die alles, was sich sonst in der Schöpfung findet, übersteigen. Da erhob sich die Frage, ob ihr auch alle Macht gegeben sei.

Schon in seinem Sentenzenkommentar<sup>1</sup> lehrte Thomas, der Seele Christi hätte die Allmacht nicht verliehen werden können. Als Grund tritt uns im 1. Argumentum Contra der Gedanke entgegen, Allmacht besage, Prinzip aller Dinge sein; das sei aber Gott eigentümlich. Daß Allmacht der Seele Christi sich auch nach außen auswirken müsse, war schon vor Thomas ausgesprochen worden von Bonaventura<sup>2</sup>, Odo Rigaldi<sup>3</sup>, Guerricus v. St. Quentin<sup>4</sup> und Albertus Magnus<sup>5</sup>. Auch bei Alexander Halensis<sup>6</sup> klingt dieser Grund deutlich an. Der 2. Beweis bei Thomas geht auf die welterhaltende Kraft Gottes, die mit der Allmacht gegeben,

<sup>1</sup> In 3. sent. d. 14 a. 4. Um Raum zu sparen, werden in der Regel nur die Texte hier wiedergegeben, die noch nicht durch Druck vervielfältigt sind.

<sup>2</sup> In 3. sent. d. 14 a. 3 q. 3 ad 6.

<sup>3</sup> Trier, Stadtbibl. 897 (1124) f. 148 vb: *Scientia omnium ponit in anima assimilationem ad omnia; sed omnipotentia non solum ponit assimilationem verum etiam causalitatem omnium.*

<sup>4</sup> Vat. lat. 691 f. 99ra: *Omnium scientia cuiuslibet operis est causa activa vel exemplar illius operis.* G. verweist bei der Frage der Bilderverehrung auf die Summa cancellarii f. 97rb: *Adorare imagines non est revocare hominem ad idololatriam, immo potius revocare ab idololatria, ut deo exhibeatur, quod solebant creaturae exhibere creaturae.* De hoc quaere in summa cancellarii. Dieselbe Summa ist wohl auch gemeint f. 96rb: *Cultus deo debitus et exhibitus ad iustitiam pertinet sed cultus idolo exhibitus non ad iustitiam sed ad iniustitiam.* Et sic patet, quod non sint (codex: sicut) eadem. De hoc quaere in summa. Aber in unserer Frage ist Guerricus von der Summe Philipps des Kanzlers nicht abhängig, da dieser auf die Macht der Seele Christi nicht eingeht. Vgl. Vat. lat. 7669 f. 86 v—87 v.

<sup>5</sup> Gießen, Univ.-Bibl. 720 fol. f. 28 r a—b; Florenz, Bibl. naz. Soppr. G 5 347 f. 48 vb: *Si enim aliquid habet omnipotentiam, sequitur quod ipsum (sit) aequae potens ut deus. Ergo non dependet a deo secundum esse et secundum posse. Ergo sunt duo principia.*

<sup>6</sup> Summa 1, 3 tr. 3 q. 3 c. 2 ad 2 (nr. 124): *Omnipotentia vero ponit causalitatem et principium omnium rerum.*

aber mit der Geschöpflichkeit nicht vereinbar sei: die geschaffene Seele Christi konnte wie alles Geschaffene sich nicht selber im Dasein erhalten. Im 3. Argument verwies Thomas auf den Grundsatz, daß keine endliche Substanz unendliche Kraft haben könne. Dieses Prinzip war schon von Albertus Magnus<sup>7</sup> angeführt worden. Es steht im Wortlaut des heiligen Thomas auch bei Odo Rigaldi<sup>8</sup> und, sogar mit einem Hinweis auf Aristoteles, bei Bonaventura<sup>9</sup>.

Im *Corpus articuli* führte Thomas<sup>10</sup> das Problem auf die Seinsmetaphysik zurück. Aktive Potenz hat dasselbe Maß wie das Sein. Der Rückgriff auf das Sosein begegnet uns dagegen vor Thomas bei Alexander Halensis<sup>11</sup>, Odo Rigaldi<sup>12</sup>, Bonaventura<sup>13</sup> und Albertus Magnus<sup>14</sup>. Die Eigenart des Aquinaten tritt in helleres Licht, wenn wir weiter beobachten, was er mit anderen Theologen seiner Zeit nicht gemeinsam hat. Petrus Lombardus<sup>15</sup> hatte nur zaghaft geäußert, die Seele Christi sei der Allmacht nicht fähig gewesen. Robert von Melun<sup>16</sup> und Petrus von Poitiers<sup>17</sup> hatten diese Unfähigkeit entschieden bejaht. Anders dachte Absalon von Springiersbach<sup>18</sup>. Bei Wilhelm von Auxerre<sup>19</sup> dagegen treffen wir (nach einem als lächerlich abgetanen logischen Argumente) den Gedanken, die Seele Christi sei eher der Macht als der Erkenntnis fähig. Hier schwingt die Doppelbedeutung der *Potentia* als Macht und Fähigkeit

<sup>7</sup> In 3. sent. d. 14 a. 5.

<sup>8</sup> Trier, Stadtbibl. 897 (1124) f. 148 vb.

<sup>9</sup> In 3. sent. d. 14 a. 3 q. 3 fund. 3.

<sup>10</sup> *Unumquodque est activum, secundum quod est ens actu . . . et ideo potentia activa commensuratur esse.*

<sup>11</sup> L. c. contra a. *Omnis potentia, cuius est susceptibilis creatura, consequitur essentiam creaturae.* Hier ist also genauer das Sosein genannt.

<sup>12</sup> Trier, Stadtbibl. 897 (1124) f. 148 vb: *Potentia sequitur ipsam essentiam rei.*

<sup>13</sup> L. c. fund. 1: *Omnis potentia creaturae sequitur ipsam substantiam creaturae.*

<sup>14</sup> In 3. sent. d. 14 a. 5 contra 3: *Potentia infinita non est nisi in essentia infinita.*

<sup>15</sup> Sent. 1. 3 d. 14 c. 2 (nr. 90): *Verumtamen forte nec potentiam faciendi omnia ei deus praestare potuit, etsi potentiam faciendi aliqua.*

<sup>16</sup> Summa 1. 2 c. 14. Anders, F., *Die Christologie des Robert von Melun* (Paderborn 1927) 31, 22–28.

<sup>17</sup> Sent. 1. 4 c. 11 (PL 211, 1184 c): *Si vero quaeritur, quare animae Christi non est data potentia sine mensura sicut et scientia, ideo, quia naturaliter anima capax est scientiae, non autem naturaliter capax est potentiae.* Es sind fast dieselben Worte wie bei Petrus Lombardus; aber die bei Petrus Lombardus folgende Einschränkung (s. o. Anm. 15) läßt Petrus von Poitiers weg.

<sup>18</sup> Sermones PL 211, 183: *Ad caelum divinae maiestatis Christi humanitas elevata est, quando Verbo Dei ita unita est, ut assumptum assumens et assumens assumptum fieret, ut quae tum ineffabilem haberent inter se unionem, nullam in maiestate vel potestate reciperent divisionem. Nam quod humana natura eandem habet potestatem cum Verbo, evangelica veritas testatur.*

<sup>19</sup> Summa 1. 3 tr. 1 c. 5 ed. Pigouchet (Paris 1500) f. 117 ra.



mit. Ohne das Argument abzulehnen, wandte Wilhelm unvermittelt sich sodann der Lehre zu, daß die Seele Christi schon während ihres Erdenlebens sich in der Seligkeit der Gottesschau befand, und knüpfte daran die Bemerkung, zu Seligkeit gehöre zwar Erkennen, aber nicht Macht. Ferner erwähnte Wilhelm die göttliche Tugend der vertrauenden Hoffnung. Wir stünden, wäre die Seele Christi allmächtig gewesen, in der Gefahr, unsere Hoffnung auf ein Geschöpf zu setzen. Der Dominikaner Johannes von Treviso<sup>20</sup> wiederholte diese Gedanken Wilhelms fast wörtlich. Der ebenfalls dem Predigerorden angehörende Simon von Hinton<sup>21</sup> lehnte ohne jede Begründung in seiner allerdings kurzen Erklärung des Taufsymbols Allmacht bei der Seele Christi ab, während Hugo von St. Caro<sup>22</sup> wiederum die Idee vorbrachte, Macht sei für die Seligkeit belanglos. Von Guerricus von St. Quentin hören wir, daß der Text des Petrus Lombardus noch damals Unsicherheit bei einigen Theologen hervorrief<sup>23</sup>.

Verbreitet war sodann vor Thomas die Schlußfolgerung: Wäre die Seele Christi allmächtig gewesen, dann hätte sie die Fähigkeit gehabt, sich selber zu erschaffen. Hugo von St. Caro sagte das<sup>24</sup>. Außerordentlich breit wurde dieser Gedanke bei Richard Fishacre ausgeführt<sup>25</sup>. Alexander

<sup>20</sup> Vat. lat. 1187 f. 23 vb.

<sup>21</sup> Vat. lat. 696 f. 109 va: *Sicut enim pater dominus est omnium et omnipotens, ita et filius. Quod expressius determinatur in alio symbolo, ubi dicitur „omnipotens pater, omnipotens filius“ etc. Quod intelligitur secundum deitatem, quia quamvis humanitati Christi collata sit omnium scientia, non tamen omnipotentia.*

<sup>22</sup> Vat. lat. 1098 f. 94 va: *Solutio. Ad hoc dicimus, sicut supra dictum est, quod anima Christi creata est in beatitudine perfectissima . . . Data est ei omnium scientia. Sed potentia non pertinet ad substantiam beatitudinis. Et ideo non oportuit, ut daretur omnium potentia.*

<sup>23</sup> Vat. lat. 691 f. 99 ra: „Forte“ dicit, quia non potuit dare potentiam creandi. Sed alii dicunt, quod dicit „Forte“, quia dubium est, utrum deus potuerit dare animae Christi potentiam creandi corpus.

<sup>24</sup> Vat. lat. 1098 f. 94 va: *Sed adhuc quaeritur, si deus potuit ei dare omnipotentiam. Dicimus quod non. Et non est hoc ex impotentia dei dantis sed ex natura animae recipientis, quia sic idem esset prius seipso, non natura tantum, sed etiam tempore. Nam si anima Christi posset omnia, posset itaque se creare. Sed creatis naturaliter prior est creatio et etiam tempore.*

<sup>25</sup> Vat. lat. 294 f. 210 vb stellt Richard Fishacre zunächst die Frage, ob die Seele Christi erschaffen konnte. Er verneint es und zeigt in ausführlicher Begründung 211 ra—211 va, daß nur Gott erschaffen kann. Bei der weiteren Frage, ob die Seele Christi eine Substanz von der Möglichkeit zur Wirklichkeit hinüberführen konnte, bringt er f. 211 vb—212 rb die stattliche Zahl von 14 Argumenten dagegen und 3 dafür. Er kommt zu folgender Antwort: *Sine praedicio omnium nihil asserens in hac profunditate mihi imperscrutabili dico, quod deus posset.* Es folgen lange Erörterungen f. 212 rb—212 va über die aktive Potenz der Materie, sodann f. 212 va—213 r über die Macht, die den immateriellen Geistern, den abgeschiedenen menschlichen Seelen und auch der Seele Christi zukomme, besonders was deren Verhältnis zu Gewicht f. 213 ra bis 213 va und Raum f. 213 va—214 rb betrifft.

von Hales<sup>26</sup>, Odo Rigaldi<sup>27</sup> und Albertus Magnus<sup>28</sup> brachten ebenfalls diesen Beweis. Wie man aber bei Hugo von St. Caro und besonders bei Richard Fishacre beobachten kann, artete dieses Beweisverfahren in dialektische Künsteleien aus. Daher taten Bonaventura<sup>29</sup> und Thomas gut, es beiseite zu lassen. Der wertvolle Kern des Argumentes wurde von Thomas verwertet, indem er sagte, Allmacht bedeute Prinzip des Seienden zu sein<sup>30</sup>, und indem er auf die göttliche Erhaltung der Geschöpfe hinwies<sup>31</sup>. Auch Ulrich von Straßburg hat den Ton gelegt auf die Unfähigkeit des Geschöpfes, durch eigene Kraft zu stehen, und auf die Begrenztheit seines empfangenen Daseins<sup>32</sup>. In seiner theologischen Summe berührte Thomas die Lehre, daß die Seele Christi selber erschaffen worden sei, kurz<sup>33</sup>. Vielleicht war damals die Gefahr, in Spitzfindigkeiten auszuarten, nicht mehr vorhanden.

Thomas zeigte seine Eigenart, von unfruchtbarer Gedankenspielerei zu den tragenden Grundlehren zurückzufinden, in der theologischen Summe<sup>34</sup> deutlich. Im *Corpus articuli* stieß er bis an die Fundamente vor. Ohne das Konzil von Chalkedon hier zu nennen, das er als einziger in der Hochscholastik mehr als dem Namen nach kannte<sup>35</sup>, spielte er deutlich an den Wortlaut dieser Grundentscheidung an: Die Vereinigung geschah in der einen Person, aber so daß die Unterschiede beider Naturen gewahrt blieben und jede ihre Eigentümlichkeiten beibehielt. Da aber die Allmacht ein Attribut der göttlichen Natur ist und in deren Unumschreibbarkeit gründet, konnte sie der menschlichen Natur Christi nicht zukommen.

Bei der Untersuchung in der theologischen Summe des Aquinaten

<sup>26</sup> L. c. contra b (nr. 124).

<sup>27</sup> Trier, Stadtbibl. 897 (1124) f. 148 vb.

<sup>28</sup> In 3. sent. d. 14 a. 5.

<sup>29</sup> In 3. sent. d. 14 a. 3 q. 3.

<sup>30</sup> Contra 1

<sup>31</sup> Contra 2.

<sup>32</sup> Vat. lat. 1311 f. 141 v; Vat. lat. 10038 f. 179 vb; Paris, Bibl. nat. 15901 f. 41 ra: *Creatura autem ex hoc ipso, quod creatura est, habet impotentiam subsistendi in se, quia necessario dependet ad suam causam, ut probavimus supra IV libro. Similiter ex eadem ratione oportet, quod aliud sit in ea esse, quod fluit a creatore, et aliud quod est, quod recipit illam influentiam, ut in eodem libro probavimus. Et ex hoc est finitae substantiae, cum esse eius determinetur et individuetur per quod est. Et per consequens non potest esse virtutis infinitae, quia cum virtus activa fluat a forma rei, non potest esse maior ipsa forma. Unde sicut humanitati Christi non potuit conferri, quod non sit creatura, sic non potuit ei communicari omnipotentia.*

<sup>33</sup> S. th. 3. q. 13 a. 1 ad 2. ad 3.

<sup>34</sup> S. th. 3. q. 13 a. 1.

<sup>35</sup> Ein Artikel darüber erscheint vom Verfasser in der Festschrift „Chalkedon“, die im Drucke ist. Vgl. Backes, I., Die Christologie des hl. Thomas und die griechischen Väter (Paderborn 1931) 29—30.

lohnt es sich, die einzelnen Gründe für und wider, die Thomas zu unserer Frage aufführt, zu beachten und sie mit denen zeitgenössischer Theologen zu vergleichen. Das Argumentum Contra bringt, wie oft, einen Beleg aus der Tradition, hier der biblischen. Bei den anderen Theologen vermissen wir zu unserer Frage eine Bibelstelle aus dem Alten Testament über die Allmacht Gottes.

Von den Argumenten für die gegenteilige Ansicht bietet das erste einen angeblich aus Ambrosius entnommenen Text. Er steht schon mit derselben Quellenangabe bei Petrus Lombardus<sup>36</sup>, ist also, seitdem es üblich geworden war, die Sentenzen des Petrus Lombardus dem theologischen Unterricht zugrunde zu legen und zu kommentieren, allen Scholastikern bekannt gewesen. In Wirklichkeit<sup>37</sup> stammt der Text von Beda, ging aber in der Bibelglosse unter dem Namen des Ambrosius. Der Umfang des Textes bei Petrus Lombardus läßt deutlich erkennen, daß er zur Vorgeschichte der Assumptustheorie gehört, die das Inkarnationsgeheimnis, von dem Satze „Homo assumptus est“ ausgehend, in einer Lehr- richtung deutete, die im Endresultat Nestorianismus sein mußte. Im Sinne der Assumptustheorie faßte auch Petrus Lombardus den Text auf. Thomas beachtete das Particium futurum „accepturus erat“, das dem Sentenzenmeister Schwierigkeiten bereitet hatte, nicht weiter, sondern begnügte sich mit einem Fingerzeig auf die Grunddogmen der hypostatischen Union und der darauf fußenden *Communicatio idiomatum*.

Das 2. Argument bringt wie alle Scholastiker seit Petrus Lombardus vor, die Unbegrenztheit des Wissens in der Seele Christi verlange eine unbegrenzte Macht für sie. Die Antwort des Aquinaten darauf berichtet zunächst von den Lösungsversuchen anderer, die den Ton darauf legten, daß das menschliche Erkennen ein aufnehmendes und auf diese Weise wahrnehmendes sei. Die von Thomas nicht genannten *Quidam* sind: Guerrius von St. Quentin<sup>38</sup>, Albert<sup>39</sup> und Bonaventura<sup>40</sup>. Alexander Halensis und Odo Rigaldi gehören nicht zu ihnen. Die erwähnte Antwort der „*Quidam*“ genügte aber dem Aquinaten nicht, weil die Macht ebenso wie das Erkennen auch etwas Empfangenes sein kann. Thomas sah die Lösung des Problems in dem öfter von ihm ausgesprochenen Prinzip, daß alles, was empfangen werde, vom jeweiligen Empfänger in seiner Weise aufgenommen wird. Die Seele Christi erhielt zwar von Gott die Erkenntnisbilder aller zu irgendeiner Zeit wirklichen Dinge. Dadurch kam aber die Seele Christi dem göttlichen Erkennen nicht gleich, weil die

<sup>36</sup> Sent. 1. 3 d. 14 c. 2 (nr. 90).

<sup>37</sup> Vgl. die Anm. zu nr. 90 in der Ausgabe von Quaracchi.

<sup>38</sup> Vat. lat. 691 f. 99 ra: *Solutio. Dicimus, quod scientia omnium non repugnat animae Christi, quia scientia comparatur ad animam sicut ad causam materiale, sed potentia omnium ut efficiens.*

<sup>39</sup> In 3. sent. d. 14 a. 5 sol.; ad 3.

<sup>40</sup> In 3. sent. d. 14 a. 3 q. 3 ad 4; ad 6.

Weise des Erkennens bei der Seele Christi nicht so vollkommen ist wie bei Gott. Dennoch konnte die Seele Christi alles Wirkliche erkennen, weil kein Gegenstand eine unendliche Erkenntniskraft erfordert, um irgendwie erfaßt zu werden. Freilich nicht zu all dem, was Gott außer dem Wirklichen als Mögliches begreift, hatte die Seele Christi Erkenntniszugang. Ihre Erkenntnisgehalte waren zudem nicht so wirkmächtig wie die Gottes, der mit seiner unendlichen, keinem Geschöpf mitteilbaren Kraft wirkt und daher manches zustande bringt, wozu die Macht der Seele Christi nicht ausreicht.

Das 3. Argument, das für eine unbegrenzte Macht der Seele Christi eintritt, geht ebenfalls von der Vollkommenheit des Erkenntnislebens der Seele Christi aus. Dieses umfaßt nämlich nicht nur die theoretischen Seinsbestimmtheiten sondern auch alles, was verwirklicht ist. Daher wisse die Seele Christi auch alles durchzuführen, sei also allmächtig. Dieser Gedanke ist in der theologischen Summe des Aquinaten nicht zum ersten Male ausgesprochen worden. Er steht schon in seinem Sentenzenkommentar<sup>41</sup> und davor hatten ihn Alexander Halensis<sup>42</sup>, Odo Rigaldi<sup>43</sup>, Bonaventura<sup>44</sup> und Albertus Magnus<sup>45</sup> in ihre Kommentare hinein verarbeitet. Guerricus von St. Quentin<sup>46</sup> hatte den Unterschied des theoretischen und praktischen Wissens wenigstens in einer Antwort auf ein Argument hervorgehoben. Bei Wilhelm von Auxerre, Johannes von Treviso und Simon von Hinton suchen wir diese gedankliche Scheidung vergebens.

Die Antwort des Aquinaten begründet, daß der Umfang des praktischen Wissens bei Christus kleiner war als der des theoretischen. Beim praktischen Wissen müßten die Erkenntnisbilder derart sein, daß sie aktiv werden und auf anderes einwirken können. Als bekanntes Beispiel bringt Thomas die Erschaffung; Wissen um die Erschaffung ist kein schöpferisches Wissen. Im Sentenzenkommentar war die Antwort des Aquinaten einprägsamer, indem er unterschied: *habere scientiam practicam* und *practice* (= active). Alexander Halensis hatte schon so gelehrt. Dagegen hatte Albertus Magnus mehr im Sinne der theologischen Summe des Aquinaten gesagt, das operative Wissen mancher Objekte habe der menschlichen Seele Christi gefehlt. Bonaventura brachte die eindrucks-

<sup>41</sup> In 3. sent. d. 14 a. 4 ob. 2.

<sup>42</sup> L. c. ob. 4 (nr. 124).

<sup>43</sup> Trier, Stadtbibl. 897 (1124) f. 148 vb: *Artifex materialis ut faber non solum docet discipulum suam artem fabrilem scientia contemplationis, immo scientia operationis vel praxis. . . . Ergo similiter videtur, si faber aeternus . . .*

<sup>44</sup> L. c. ob. 5.

<sup>45</sup> L. c. ob. 1. 4.

<sup>46</sup> Vat. lat. 691 f. 99 r: *Duplex est scientia, speculativa et practica, et prima est universalior quam alia. De prima non est verum, quod scientia est causa activa operis, sed de secunda.*



volle Formel, Christus hätte in seiner menschlichen Seele ein praktisches Wissen von jeglichem Werke Gottes (de opere), aber nicht zu jeglichem Werke (in opere) gehabt. Odo Rigaldi<sup>47</sup> sagte nur, weil die Seele Christi nicht allmächtig sein konnte, erhielt sie auch nicht die praktische Erkenntnis von allem. So steht also Thomas hier im Sentenzkommentar näher bei Alexander, in der theologischen Summe näher bei Albert.

Nachdem Thomas in der theologischen Summe eine unbeschränkte Macht der Seele Christi abgelehnt hatte, stellte er in den folgenden Artikeln Fragen über den wirklichen Umfang ihrer Macht während des irdischen Lebens. Da es nicht in der Gewalt der Seele Christi stand, aus dem Nichts mit allmächtiger Hand zu erschaffen, so fragte Thomas, ob sie an den ins Dasein gerufenen Geschöpfen jede Art von Veränderung vollziehen konnte. Besonders interessierte ihn, welche Macht die Seele Christi über ihren Leib ausüben konnte und ob sie alles durchsetzen konnte, was sie begehrte. Darüber handeln eigene Artikel. In dieser Form waren die Fragen vorher in keinem Sentenzenkommentar und keiner Summe gestellt und in keinem Artikel behandelt worden. Nur gelegentliche Äußerungen über diese Probleme können jeweils zum Vergleich herangezogen werden.

Mit der sorgfältigen Art, die Machtfelder der Seele Christi abzugrenzen, paart sich bei Thomas noch etwas anderes, was seine Eigenständigkeit und überragende Größe vor den anderen Scholastikern hervortreten läßt. Thomas unterschied in der theologischen Summe<sup>48</sup> mehrere Machtarten der Seele Christi, die eine jeweils verschiedene Wirkweise und Zugehörigkeit zur Seele haben. Der Aquinate lehrte im ganzen vier verschiedene Arten der Macht bei Christus. Als göttliche Person besaß er zunächst die göttliche Allmacht. Auch Alexander Halensis<sup>49</sup>, Bonaventura<sup>50</sup> und Ulrich von Straßburg schrieben, der Mensch Christus könne allmächtig genannt werden, wobei Alexander auf die hypostatische Union, Bonaventura auf die *Communicatio idiomatum* verwies und Ulrich<sup>51</sup> mehr das Seinshafte der *Communicatio idiomatum* hervorhob. Thomas analysierte sodann

<sup>47</sup> Trier, Stadtbibl. 897 (1124) f. 149 ra: Si filius eius nullo modo posset fabricare, ut si non haberet manus, iam non doceret eum scientiam praxis sed speculationis. Similiter dicendum, quod anima Christi omnino impotens ad creandum erat, et ideo non docuit operari.

<sup>48</sup> S. th. 3. q. 13 a. 2 c; ad 1, ad 2; a. 3 c; a. 4 c.

<sup>49</sup> L. c. c. art.

<sup>51</sup> Vat. lat. 1311 f. 141 v; Vat. lat. 10038 f. 179 vb; Paris, bibl. nat. 15901 f. 40 vb: Omnipotentia quoque, quae personae Christi secundum naturam divinam collata est ab aeterno, per generationem ex tempore eidem personae in natura humana est communicata, ut scil. ipse existens homo haberet omnipotentiam . . . Hoc autem est dupliciter, scilicet secundum rem in ipsa incarnatione . . . et secundum manifestationem merito humilitatis mortis post resurrectionem . . . Unde ipse Christus post resurrectionem dicit: „Data est mihi omnis potestas“, Matth. XXVIII.

die Macht, die in der Seele Christi selber vorhanden war. Ihr kam naturhaft Macht zu, die vom Schöpfergott zwar geschenkt, aber dennoch ihr eigen war. Von dieser Macht wurde bisher in unserer Abhandlung gezeigt, wie die Scholastiker darüber dachten. Thomas kannte aber noch eine Macht der Seele Christi. Sie wurde ihr gnadenhaft verliehen über das der geschaffenen Natur allgemein zukommende Maß hinaus, indem die Seele Christi die wesenhaft übernatürliche heiligende Gnade empfing. Diese Gnade haftet nicht nur der Seele Christi an (wie die zuständige Gnade überhaupt), sondern ist ihr durchaus zu eigen gehörig. Die anderen Scholastiker hatten diese Gnadenmacht der Seele Christi nicht bemerkt und nicht eigens hervorgehoben. Thomas aber konnte darüber hinaus noch eine Macht nennen, die in der Seele Christi wirksam war, die Macht des Werkzeuges, das ganz allein mit der göttlichen Allmacht in der Hypostase des Sohnes vereinigt war und ist. Diese Macht ist aber mehr als Eigentum des göttlichen Wortes anzusprechen denn als Macht der Seele<sup>52</sup>. Damit sind wir auf das Tiefste gestoßen, was in der Scholastik über die Geistesmacht Christi geschrieben wurde.

Thomas wandte nun diese Unterscheidungen, einer natürlichen zu eigen gehörigen, einer übernatürlichen, dem begnadeten Geschöpf zum Eigentume geschenkt und einer werkzeuglichen Macht in der Seele Christi, auf die oben dargelegten Fragen an.

Daß Christus die Macht hatte, auf andere Geschöpfe einzuwirken, war von Bonaventura<sup>53</sup> in seinem Sentenzenkommentar vermerkt worden. Das Herrenwort von der Allgewalt im Himmel und auf Erden (Mt. 28, 18) deutete er als ein *ius praesidendi*, das Christo in seiner menschlichen Natur zukam. Dieser Vorrang erstreckte sich über alle Menschen und selbst die Engel. Aber mehr sagte Bonaventura nicht.

In der Dominikanerschule stoßen wir bei Hugo von St. Caro<sup>54</sup> auf die Frage, ob der Seele Christi die Gewalt verliehen werden konnte, Gnaden zu erteilen, Sünden nachzulassen und dergleichen. Hugo unterschied die Urhebermacht von der Dienstgewalt und antwortete, die erste gehöre zur göttlichen Natur und komme Christo nur zu, weil er Gott ist; die andere jedoch konnte ihm verliehen werden.

Albert deutete in seiner ersten Christologie<sup>55</sup> Mt. 28, 18 anders als

<sup>52</sup> S. th. 3 q. 13 a. 3 c.

<sup>53</sup> In 3. sent. d. 14 dub. 4.

<sup>54</sup> Vat. lat. 1098 f. 94 va: Sed adhuc quaeritur, si deus potuit ei dare potentiam faciendi omnia alia a se, sicut est potentia creandi animas, dandi gratiam, dimittendi peccata et huiusmodi. Et dicitur ad hoc, quod duplex est potentia, ministerii et potentia auctoritatis. Primam constat quod potuit dare. Sed secundam, quae est ipsa divina essentia, dare non potuit alicui, nisi faceret, quod illud esset deus.

<sup>55</sup> Gießen, Univ.-Bibl. 720 fol. f. 27 vb—28 ra; Florenz, Bibl. naz. Soppr. G 5 347 f. 48 vb: Ad primum ergo dicimus, quod deus nulli potest dare creaturae,

Bonaventura nur auf die Kundgabe der Macht Christi. Auch er kam hierbei wie Hugo von St. Caro, auf die Gewalt, Sünden nachzulassen, zu sprechen. Unmittelbare Sündennachlaßgewalt konnte Gott keinem Geschöpf geben, wohl aber eine Dienstgewalt dazu. Diese faßte Albert aber so weit auf, daß er darin einbezog, die Gewalt Sünden nachzulassen auf den Namensanruf des Geschöpfes, dem solcherlei Dienstgewalt übertragen ist. Freilich habe Gott das nicht getan, damit wir unsere Hoffnung nicht auf einen Menschen setzten. Dieser tief religiöse Gedanke von Gott als dem einzigen Grund unserer Hoffnung ist uns in anderem Zusammenhange schon bei Wilhelm von Auxerre und Johannes von Treviso begegnet. In der Christologie des Sentenzenkommentars berührte Albert diese Probleme nicht mehr<sup>56</sup>.

Thomas von Aquin machte in seinem Sentenzenkommentar mehrere Aussagen über die Macht der Seele Christi. Irgendwie war die göttliche Heilskraft auch in der menschlichen Natur Christi, wenn Christus durch seine göttliche Kraft einen Aussätzigen mittels körperlicher Berührung heilte oder durch seinen Tod unsern Tod besiegte<sup>57</sup>. Die Seele Christi bedurfte als lebendiges Werkzeug der Gottheit der zustandhaften Gnadenausstattung, um in vollkommener Weise göttliches zu wirken<sup>58</sup>. Sie konnte in der Ordnung der Wirkursachen andere zum Dienst im Bereiche der inneren Gnade heranziehen<sup>59</sup>. Die menschliche Natur Christi war mit einer ihr zugehörigen Kraft tätig, als Christus durch sein Blut die Kirche erkaufte und erbaute<sup>60</sup>. Aber das alles war doch nur Sühne, Verdienst und Gebet und damit nur vorbereitend für das unmittelbare Wirken Gottes an uns<sup>61</sup>. In viel höherem Maße, als ein Engel auf niedere Engel in Erleuchtung, Reinigung und Vollendung seinen Einfluß ausübt, tat das die Seele Christi<sup>62</sup>. Ihr war mehr Macht gegeben als jedem anderen Geschöpfe. Daher konnte sie über die Wirkkräfte der irdischen Materie hinaus gebieten, ja sogar in den Bereich der überirdischen Körperwelt, die man damals als wesensverschieden von der unsrigen ansah, eingreifen. Zurückhaltend erwähnte Thomas hierbei die Meinung, daß Engel die

*quod per se ipsam peccata dimittat et immediate. Sed potest conferre potentiam ministerii, quam contulit ministris. Et posset conferre, quod ad invocationem nominis alicuius peccata dimitterentur. Sed hoc non contulit alicui, ne spes poneretur in homine . . . Ad ultimum dicimus, quod datio potestatis intelligitur sicut datio nominis . . . Haec autem datio nihil aliud est quam manifestatio eius, quod accepit in generatione aeterna.*

<sup>56</sup> Vgl. besonders in 3. sent. d. 14 a. 5; d. 19. a. 1.

<sup>57</sup> In 3. sent. d. 5 q. 1 a. 2 ad 6.

<sup>58</sup> In 3. sent. d. 13 q. 1 a. 1 ad 4.

<sup>59</sup> In 3. sent. d. 13 q. 1 a. 2 c; q. 2 a. 1 ad 1.

<sup>60</sup> In 3. sent. d. 13 q. 2 a. 1 c.

<sup>61</sup> In 3. sent. d. 13 q. 2 a. 1 ad 3; d. 18 a. 6 qa. 1 contra 1.

<sup>62</sup> In 3. sent. d. 13 q. 2 a. 2 qa. 1 c.

Himmelskörper bewegen<sup>63</sup>. Freilich schränkte er bald danach die Lehre von dem Umfange der Macht der Seele Christi dahin ein, daß er die Macht, die Naturgesetze zu ändern, nur ihrem Gebet und ihrer Fürsprache zugestand<sup>64</sup>. Zu den Heilungswundern reichte die Kraft der menschlichen Natur nicht aus. Christus wirkte sie kraft der mit ihm vereinigten Gottheit<sup>65</sup>. Auch über den eigenen Leib besaß die Seele Christi nicht soviel Macht, daß sie ihn unsterblich machen konnte<sup>66</sup>. Zwar nahm die äußere Wirksamkeit des Herrn ebenso wie sein Denken an der Vollkommenheit des göttlichen Handelns in etwa teil<sup>67</sup>. Aber nur für das Verdienst führte Thomas das übermenschliche Wirken Christi näher aus<sup>68</sup>. Bei der Heilung des Aussätzigen erwähnte er nur die körperliche Berührung als ursächlich, nicht eine Kraft der Seele<sup>69</sup>. Man kann nicht sagen, daß die einzelnen Aussagen des Aquinaten im Sentenzenkommentar zusammengenommen einen reinen Klang ergeben<sup>70</sup>.

In den bald nach dem Sentenzenkommentar geschriebenen Quaestiones disputatae de veritate gewahren wir einen geringen Fortschritt. Wie die körperliche Berührung dem Aussätzigen Heilung brachte, insofern die menschliche Natur Christi Werkzeug der Gottheit war, so wirkt diese Natur auch im Bereiche der Gnade zur Rechtfertigung<sup>71</sup>. Christus als Mensch ist nun Geist und Leib. Dementsprechend wirkt sich die sündentilgende Macht des Leidens Christi an uns geistig aus durch unsern Glauben, leiblich durch die Sakramente<sup>72</sup>. Auch die griechische Lehre von der Vergöttlichung der menschlichen Natur Christi im Feuer der Gottheit führte den Aquinaten damals noch nicht zu der Ansicht von einer Heilswirksamkeit, die über Christi Verdienst für uns und unsern Glauben an Christus hinausgeht, wie Thomas die Heilstätigkeit ausdrücklich erklärte<sup>73</sup>.

Erst in der Summa contra Gentiles war Thomas so tief in das Christusgeheimnis eingedrungen, daß er seine umfassende Übersicht über dieses

<sup>63</sup> In 3. sent. d. 14 a. 4 c.

<sup>64</sup> In 3. sent. d. 16 q. 1 a. 3 c.

<sup>65</sup> In 3. sent. d. 16 q. 1 a. 3 ad 4.

<sup>66</sup> In 3. sent. d. 16 q. 1 a. 3 c.

<sup>67</sup> In 3. sent. d. 18 a. 1 ad 1.

<sup>68</sup> In 3. sent. d. 18 a. 6 qa. 1 c.

<sup>69</sup> In 3. sent. d. 19 a. 1 qua. 1 ad 1.

<sup>70</sup> Vgl. Backes, I., Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter (Paderborn 1931) 271—276. Es ist zu beachten, daß der Gehorsam der Materie gegen die Seele Christi sich auf die Macht bezieht, die dieser menschlichen Natur mitgeteilt ist. Die Allmacht der göttlichen Natur war trotz der Personeneinheit nicht der menschlichen Natur mitgeteilt.

<sup>71</sup> De verit. q. 27 a. 4 c.

<sup>72</sup> De verit. q. 29 a. 4 c. ad 9; q. 29 a. 7 c. Vgl. Backes a. a. O. S. 277—278.

<sup>73</sup> De verit. q. 29 a. 4 c. ad 9; q. 29 a. 7 c.



Dogma mit der Lehre von der werkzeuglichen Wirksamkeit der menschlichen Seele Christi abschloß<sup>74</sup>.

Da Thomas verschiedentlich<sup>75</sup> für die Lehre, daß die menschliche Natur Christi Werkzeug der Gottheit sei, auf die Autorität des Johannes von Damaskus sich stützt, dürfen wir in diesem die Quelle sehen, aus der Thomas geschöpft hat, um dann die so gewonnene kostbare Idee mit Hilfe der aristotelischen Philosophie und seines eigenen Genius weiter auszugestalten.

So kam Thomas in der theologischen Summe<sup>76</sup> bei der Frage nach der Macht Christi zu der Ansicht, die Seele Christi hätte als Werkzeug der Gottheit an den Geschöpfen jede Veränderung hervorrufen können, die mit dem Zwecke der Menschwerdung des Sohnes Gottes vereinbar war. In solcher Weise besaß die Seele Christi die Gabe wunderbarer Heilungen, und das in so hervorragendem Maße, daß er sogar auf andere diese übertragen konnte. Mit der naturhaften Macht, die jeder menschlichen Seele zu eigen ist, konnte die Seele Christi die allgemein menschlichen Handlungen vollbringen. Die ihr aus Gnade geschenkte Fülle an Weisheit und Gnade befähigte die Seele Christi, auf andere Geister, die weniger begnadet waren, Erkenntnis und Gnade ausstrahlen zu lassen, wie das vernunftbegabte Geschöpfe tun. Wie dürfen diese Macht weder gleichsetzen mit der Macht, die Christus ausübte, als er die Sakramente einsetzte, in denen er dauernd wirkt<sup>77</sup>, noch mit der Tätigkeit, die er als Haupt aller Menschen und Engel vollzieht<sup>78</sup>. Von beiden sagt Thomas, daß Jesus als Mensch sie setzt, insofern seine menschliche Natur werkzeuglich tätig ist. Daß diese werkzeugliche Wirksamkeit mehr ist als eine verdienstliche Tätigkeit, schrieb Thomas unmißverständlich<sup>79</sup>.

Freilich sah Thomas auch schon darin die Hauptstellung Christi, daß er alle Menschen und Engel durch seine Fülle der Wahrheit und Gnade überragt<sup>80</sup>. Sobald aber die Hauptesgnade sich auswirkt, ist die Rolle der menschlichen Seele Christi, und auch seines Körpers<sup>81</sup>, die eines Werkzeuges. Dabei ist Christus nicht unpersönlich wirksam sondern, wie

<sup>74</sup> L. c. c. 41; cf. c. 36.

<sup>75</sup> In 3. sent. d. 18 q. 1 a. 1 ob. 4; S. th. 3. q. 2 a. 6 ob. 4; q. 7 a. 1 ob. 3. Vgl. Joh. Dam., De fide orth. 1. 3 c. 15. 19 (PG 94, 1060 A. 1080 B). Mitzka hat Zeitschr. Kath. Theol. 69 (1947) 195 m. E. nicht gezeigt, daß vor Thomas die begriffliche Unterscheidung und Gegenüberstellung von instrumentum coniunctum und separatum klar herausgearbeitet worden ist. Vgl. Backes, Christologie S. 285.

<sup>76</sup> S. th. 3. q. 13 a. 3.

<sup>77</sup> S. th. 3. q. 64 a. 3.

<sup>78</sup> S. th. 3. q. 8 a. 1 ad 1.

<sup>79</sup> S. th. 3. q. 8 a. 1 ad 1: et per meritum et per efficientiam quandam; q. 64 a. 3 c: et meritorie et effective.

<sup>80</sup> S. th. 3. q. 8 a. 4 c.

<sup>81</sup> S. th. 3. q. 8 a. 2.

Thomas versicherte<sup>82</sup>, strömt die Gnade vom Haupte auf die Glieder über durch persönliche Tätigkeit Christi selber, so wie er Haupt ist in der seiner göttlichen Person eigenen Kraft. Denn die werkzeugliche Kraft gehört, wie wir gesehen haben, nicht eigentlich der menschlichen Natur zu sondern dem Ersttätigen. Daher ist in diesem inneren Bereich nur Christus Haupt, und andere können es nicht werden<sup>83</sup>. Wohl konnte Christus anderen Menschen eine solche Fülle an Gnaden geben, daß äußere sakramentale Handlungen auf Anruf ihres Namens hin geheiligt werden konnten und diese Menschen imstande waren, Sakramente einzusetzen, ja sogar ohne Vollzug einer äußeren sakramentalen Handlung die Wirkung eines Sakramentes hervorzubringen, eben auch als Werkzeuge<sup>84</sup>. Aber es ziemte sich weder, daß andere Menschen, die nicht in der persönlichen Vereinigung mit dem Sohne Gottes standen, also nur äußere Werkzeuge waren, die einzigartige Stellung einnahmen, die Christus als Haupt besitzt, noch daß die übrigen Menschen ihre Hoffnung auf jene anderen Menschen setzten<sup>85</sup>. Thomas<sup>86</sup> zitierte Augustinus: „Hirte sein, gab er seinen Gliedern, Türe aber nennt sich niemand von uns. Das behielt er sich allein vor.“ Christus allein ist es, „durch den wir Zutritt haben zu der Gnade in der wir stehen“.

Das Problem, welche Macht die Seele Christi über den eigenen Leib hatte, stellte sich dem Petrus Lombardus<sup>87</sup> bei der Behandlung des Leidens Christi, wo er das Herrenwort (Joh. 10, 18) erklären mußte: „Ich habe die Gewalt, mein Leben hinzugeben und es wieder zu nehmen.“ Die Sentenzen bringen dazu ein Wort des Augustinus, worin dieser die Preisgabe des Lebens als Sache des Fleisches „kraft der in ihm wohnenden Gottheit“ bezeichnet hat. Wilhelm v. Auxerre, Johannes von Treviso und Alexander Halensis übergingen das Problem. Simon von Hinton<sup>87a</sup> lehrte, die menschliche Natur Christi habe durch die Vereinigung mit der göttlichen soviel Kraft und Stärke erhalten, daß sie nicht schon zu Beginn des Leidens versagte, wie es geschehen wäre, wenn Jesus ein bloßer Mensch gewesen wäre. Guerricus von St. Quentin<sup>88</sup> und Bonaventura<sup>89</sup> machten

<sup>82</sup> S. th. 3. q. 8 a. 5 c.

<sup>83</sup> S. th. 3. q. 8 a. 6.

<sup>84</sup> S. th. 3. q. 64 a. 3—4.

<sup>85</sup> S. th. 3. q. 64 a. 4 ad 1.

<sup>86</sup> S. th. 3. q. 8 a. 6 ad 3.

<sup>87</sup> Sent. 1. 3 d. 21 c. 1 (nr. 146).

<sup>87a</sup> Vat. lat. 696 f. 109<sup>vb</sup>: Immo incomparabiliter maiorem poenam sustinuit quam possit purus homo sustinere, eo quod praebeuit ei illa unio robur et vires ad sustinendam amarum passionem, in qua purus homo qui esset, eiusdem amaritudine (?), ut dicunt, in initio passionis deficeret.

<sup>88</sup> Vat. lat. 691 F. 105<sup>vb</sup>: „A meipso“, idest per me, idest voluntate et auctoritate propria. Nihilominus a patre hanc habet . . . Solutio: Caro deponit et sumit sed non a se. Unde subiungit: non potestate sua sed potestate deitatis.

<sup>89</sup> In 3. sent. d. 21 a. 1 q. 2; dub. 2.

sich die Ansicht des Petrus Lombardus zu eigen, wogegen Odo Rigaldi<sup>90</sup> Wert darauf legte festzustellen, daß der Leib den Tod erlitt. Bonaventura<sup>91</sup> lehrte übrigens, Christus wäre eines natürlichen Todes gestorben, wenn er nicht gewaltsam getötet worden wäre. Hugo von St. Caro<sup>92</sup> war der Ansicht, die Worte des Petrus Lombardus seien auf die fleischgewordene göttliche Person zu beziehen. Für dieselbe Deutung setzte sich auch Albertus Magnus ein<sup>93</sup>.

Thomas bezog im Sentenzenkommentar<sup>94</sup> die Worte des Herrn von der Hingabe seines Leibes auf den Sohn, der von seinem Leibe die Seele trennte. In der theologischen Summe<sup>95</sup> wiederholte er das Augustinuszitat des Petrus Lombardus, um darzutun, daß weder Leib noch Seele sich im Tode von dem Worte trennten. Bezeichnend ist die Änderung: „kraft des in dem Fleische wohnenden Wortes“; Augustinus und Petrus Lombardus schrieben: „kraft der in dem Fleische wohnenden Gottheit.“ In der Untersuchung über die Macht der Seele Christi<sup>96</sup> sprach Thomas ex professo von der Herrschaft der Seele über den Leib. Die der Seele Christi naturhaft zukommende Kraft war dieselbe wie bei anderen Menschen nach dem Sündenfalle. Die Macht der Phantasie schätzt Thomas hierbei sehr hoch ein. Als Werkzeug des Wortes freilich konnte die Seele Christi mit ihrem Körper ganz nach Belieben des Wortes verfahren, sogar den Tod hintanhaltend, der sonst auch bei Christus natürlicherweise eingetreten wäre. Thomas hält es aber für tunlich, hier eigens zu bemerken, daß diese werkzeugliche Kraft nicht der Seele als dem Werkzeug, sondern dem in Dienst nehmenden Worte streng genommen zu eigen war.

Die Geistesmacht Christi über die niederen Schichten seiner menschlichen Seele sah Thomas<sup>97</sup> gewährleistet durch die Freiheit Christi von dem Zunder der Begierlichkeit. Daher konnten bei Christus ein niederes Begehren und auch der Selbsterhaltungswille, den Thomas der geistigen Sphäre zurechnet, sich nicht einstellen und sich nicht regen, ohne daß die Person des Sohnes Gottes mit ihrem göttlichen und ihrem menschlichen

<sup>90</sup> Trier, Stadtbibl. 897 (1124) f. 165<sup>va</sup>: *Istud quod dicitur Joh. X . . . non intelligitur, quod Verbum deponat animam a se, quia potestatem habebat deponendi animam de carne et iterum sumendi eam carni. Unde ponere comparatur ad carnem in ratione passivi. Et hoc est, quod dicit in littera: caro animam posuit, sed potestate in se manentis (deitatis).*

<sup>91</sup> In 3. sent. d. 16 a. 1 q. 3 c.

<sup>92</sup> Vat. lat. 1098 f. 99<sup>vb</sup>: „A meipso“, idest per me, idest voluntate et auctoritate propria. Nihilominus ex patre habet hanc (Vgl. Guerricus Anm. 88). „Non est emissa“; nulla enim anima separat se a carne sed potius quasi naturaliter se tenet cum ea. „Caro ergo“, idest persona increata.

<sup>93</sup> In 3. sent. d. 21 a. 2 ad 1.

<sup>94</sup> In 3. sent. d. 21 q. 1 a. 1 qa. 2 ad 2.

<sup>95</sup> S. th. 3. q. 50 a. 3 ad 1.

<sup>96</sup> S. th. 3. q. 13 a. 3.

<sup>97</sup> S. th. 3. q. 15 a. 2.

geistigen zielbestimmenden Willen dazu die Genehmigung gab und den Ablauf regelte<sup>98</sup>. Die in der Seele als Eigentum und Werkzeug des Sohnes wirkende Kraft war dazu nicht vonnöten. Diese Auffassung ist sehr geeignet, die Vorbildlichkeit des menschlichen Seelenlebens Christi für uns in helles Licht zu setzen.

Auch die letzte Frage, die Thomas<sup>99</sup> zur Macht der Seele Christi stellte, ist neu. Alexander Halensis<sup>100</sup> und Odo Rigaldi<sup>101</sup> hatten das Problem jedoch etwas berührt, indem sie fragten, ob Christus alles wollte. Die Antwort beider ist sachlich dieselbe: Christus wollte alles, was gut ist; er wollte aber nicht, daß alles mögliche Gute auch verwirklicht werde. Thomas fragte, ob Christus imstande war, alles durchzusetzen, was er wollte. Nochmals griff hier Thomas auf die Unterscheidung der zu eigen gehörigen Macht der Seele, sei sie naturgegeben oder gnadenhaft geschenkt, und der werkzeuglichen Macht zurück. Außerdem teilte Thomas die Frage, indem er das, was Christus selber tun wollte, unterschied von dem, was er von anderen getan wissen wollte. Schrifttexte, die besagen, Christus hätte nicht verborgen bleiben können (Mc. 7, 24; Mt. 9, 30—31), bestimmten den Aquinaten zu sagen, Christus habe mit der ihm zu eigen gehörigen menschlichen Geistesmacht seinen Willen nicht bei allen Menschen durchsetzen können. Thomas gewährte uns hierbei<sup>102</sup> einen tiefen Einblick in die Notwendigkeit des Gebetes; er schrieb, weil bei der Seele Christi, wie bei uns, Kraft und Wirksamkeit von Gott abhängen, habe Christus gebetet, auch um das, was er wollte, daß es durch Gottes Kraft geschehe.

Die dargelegten Lehrsätze des Aquinaten über die Macht der Seele Christi bieten eine sichere Grundlage, um die königliche Macht Christi nicht nur als sein Recht, sondern auch als reale Wirkmöglichkeit zu erweisen. Aber Thomas hat nicht wie der von ihm in der Christologie weithin abhängige Ulrich von Straßburg<sup>103</sup> eine eigene Untersuchung dem Königtume Christi gewidmet<sup>104</sup>.

<sup>98</sup> S. th. 3 q. 18 a. 3. 6.

<sup>99</sup> S. th. 3. q. 13 a. 4.

<sup>100</sup> Summa 1. 3 inq. 3 tr. 3 (nr. 124).

<sup>101</sup> Trier, Stadtbibl. 897 (1124) f. 149<sup>ra</sup> Respondeo. Dicendum, quod est voluntas sive consensus existendi rem et est voluntas faciendi. Quantum ad primum modum, dicendum, quod anima Christi fuit omnivolens respectu boni, idest volens omne bonum, quod est, esse. Quantum ad secundum, non, quia non habuit voluntatem faciendi omnia, sicut nec posse. Sicut enim obieciatur, voluntas ordinata non est impossibilium. Unde anima Christi non vult facere, quod non potest, nec vult esse, quod non potest esse.

<sup>102</sup> Ad 3.

<sup>103</sup> Vgl. Backes, I., Der Aufbau der Christologie Ulrichs von Straßburg. Festschrift Grabmann (Münster 1935) 651—666.

<sup>104</sup> Vgl. Backes, I., Die von Ulrich von Straßburg verfaßte erste scholastische Abhandlung über Christus den König. Pastor bonus 49 (1938) 157—164.



# DER LEHRAPOSTOLAT DER KIRCHE IN SEINEM WESENS- VERHÄLTNIS ZU DER WEIHE- UND LEITUNGSHIERARCHIE

EINE EKKLESIOLOGISCHE KONZEPTION M. J. SCHEEBENS

VON PROF. DR. WILHELM BARTZ, KONZ-KARTHAUS B. TRIER

Wie die Summa des Fürsten unter den Gottesgelehrten ist auch das theologische Lebenswerk „des größten Dogmatikers des 19. Jahrhunderts“ (M. Grabmann) unvollendet geblieben. Matthias Joseph Scheeben hat den vierten Band seines Handbuches der katholischen Dogmatik nicht schreiben können, weil der Tod dem erst 53jährigen die rastlose Feder aus der Hand nahm. In diesem Band beabsichtigte Scheeben auch die Lehre von der Kirche zu behandeln. Daß es ihm versagt war, bleibt für immer zu beklagen. Glücklicherweise sind wir aber in der Lage, auf Grund seiner theologischen Erkenntnislehre in Verbindung mit Ausführungen, die er in den „Mysterien des Christentums“, in seiner Soteriologie und Mariologie und anderwärts macht, sein Kirchenbild im Urentwurf zu erstellen<sup>1</sup>.

Scheeben begreift die Kirche als „einen vom Heiligen Geist beseelten und von Christus als dem unsichtbaren Haupte... regierten Organismus“<sup>2</sup>. Christus ist das Haupt der Kirche, und diese vertritt seine Stelle. Als Stellvertreterin Christi hat die Kirche Jurisdiktionsgewalt. Der Heilige Geist ist die Seele der Kirche, und sie dient ihm als Werkzeug. Als Organ des Heiligen Geistes besitzt die Kirche Weihegewalt. Die Zuordnung der Leitungshierarchie an Christus und der Weihehierarchie an den Heiligen Geist darf nicht exklusiv verstanden werden. Sie will das Formelle und Primäre hervorheben, nicht den inneren Beziehungszusammenhang verneinen. Indem die Träger der potestas iurisdictionis stellvertretend die Regierungsgewalt des Hauptes ausüben, fungieren sie zugleich als Organe des Heiligen Geistes, der sie und durch sie die Glieder der Kirche in besonderer Weise leitet. Die Inhaber der potestas ordinis sind als Werkzeuge des in der Kirche lebenden und lebenspendenden Heiligen Geistes auch Organe des Hauptes, das Christus ist, ohne indessen seine Stellvertretung förmlich zu übernehmen<sup>3</sup>. Die grundsätzliche und allgemeine Feststellung, „daß die beiden

<sup>1</sup> Das wurde in einer Untersuchung unternommen, die ich in der Reihe der „Trierer Theologischen Studien“ zu veröffentlichen beabsichtige.

<sup>2</sup> M. J. Scheeben, Die theologische und praktische Bedeutung des Dogmas der Unfehlbarkeit des Papstes, besonders in seiner Beziehung auf die heutige Zeit. In: Das ökumenische Concil vom Jahre 1869 III (1871) 86.

<sup>3</sup> M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik, 1. Buch (Ge-

hierarchischen Vollmachten und Ordnungen... in concreto aufs innigste miteinander verwachsen sind“, trifft in erhöhtem Maße für den kirchlichen Lehrbereich zu<sup>4</sup>. Scheeben verwirft die zu Beginn des vorigen Jahrhunderts unter protestantischem Einfluß in die katholische Theologie Deutschlands eingedrungene ekklesiologische Dreigliederung: Leitungsgewalt, Weihegewalt, Lehrgewalt, „weil sie bloß auf *materiellem* und nicht auf *formellem* Grund beruhe“ und anstatt das Wesen und den Zusammenhang der Priester- und Hirtengewalt zu erhellen, der Unklarheit und dem Mißverständnis Vorschub leiste<sup>5</sup>. Berechtigt ist allein die traditionelle scholastisch-kanonistische Zweiteilung: *potestas ordinis* et *potestas iurisdictionis*. Das *magisterium* steht nicht als selbständige Größe neben ihnen, sondern es gründet in beiden und gehört beiden wesentlich zu<sup>6</sup>. Das wird ersichtlich aus den *Aufgaben* des Lehrapostolates. (Durch diese Bezeichnung ersetzt Scheeben den unzureichenden und mißverständlichen Ausdruck „Lehramt“<sup>7</sup>.)

Unser Theologe unterscheidet zwei „Hauptformen der Wirksamkeit

sammelte Schriften, hrsg. v. J. Höfer, Bd. III, Freiburg i. Br. 1948) n. 110—112. Das Werk wird von jetzt ab als „Dogmatik“ zitiert.

<sup>4</sup> A. a. O. n. 123.

<sup>5</sup> A. a. O. n. 111. Vgl. M. J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums* (Gesammelte Schriften Bd. II, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1951) 452 ff. Wir zitieren im folgenden mit „Mysterien“. In seiner Schrift: *Magisterium, ministerium, regimen*, Bonn 1941, einer Teilveröffentlichung seiner nichtgedruckten Dissertation „Um das Wesen der kirchlichen Lehrgewalt“, geht Josef Fuchs den Anfängen und Untergründen der heute geläufigen Dreigliederung: Lehr-, Priester-, Hirtenamt nach und stellt fest, daß die erstmals von den Laien-Kanonisten Ferdinand Walter und Georg Phillips in ausgesprochenem Gegensatz zu der herkömmlichen Zweiteilung in *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis* vorgetragene Dreigewaltenlehre in der protestantisch-rationalistischen Theologie beheimatet ist. Fuchs gibt aber zu, daß sich auch in der Theologie der Vorzeit „ausnahmsweise und rein materiell einmal eine Dreiteilung angedeutet findet“ (7). Zu den dafür beigebrachten Belegen sei ergänzend bemerkt, daß Gregor von Valencia in seiner *Analysis fidei catholicae*, Ingolstadt 1685, 210 f einen „*Triplex ordo hierarchicus officiorum*“ unterscheidet, nämlich: *Divini verbi praedicatio. Sacramentorum administratio. Gubernatio seu regimen animarum*. Gregor kann sich auf Pseudo-Dionysius berufen, der (*Eccl. hierarch.* c. 5 und 6) die Predigt, die Sakramentspendung und die Leitung der bekannten Trias: *purgare, illuminare, perficere* zuordnet. Ihm folgt darin der hl. Bonaventura (*s. R. Silic, Christus und die Kirche, Breslau 1938, 51f*).

<sup>6</sup> Widersprochen wurde Scheeben vor allem von L. Schnell, *Die Gliederung der Kirchengewalten*, *Theol. Quartalschr.* 71 (1889) 387—440 und Fr. X. Wernz, *Ius decretalium* II, 1, ed. 2., Rom 1906, 11. Die unter Anm. 1 angezeigte Arbeit nimmt ausführlich Stellung zu ihren Einwänden. Hingegen fand er den Beifall des gelehrten I. Jeiler, *Literarischer Handweiser* 13 (1874) 35, und H. Hurter merkt lobend an: „Scheeben... bene disserit de relatione inter potestatem docendi et potestatem sive ordinis sive iurisdictionis“ (*Theologiae dogmaticae compendium* I, ed. 4., Innsbruck 1883, 252).

<sup>7</sup> Dogmatik, I. Buch n. 69 u. 74.

des Lehrapostolates, nämlich die *authentische Bezeugung* resp. den offiziellen Vortrag der Lehre Christi einerseits und die *autoritative Lehrvorschrift* resp. die übrigen Akte der eigentlichen *Lehrgewalt* anderseits<sup>8</sup>.

1. Die offizielle Verkündigung und authentische, d. h. rechtsgültige Bezeugung der Heilslehre haben nicht wesensgesetzlich jurisdiktionellen Charakter. Sie machen das Offenbarungsgut kund und erzeugen bzw. vollenden dadurch übernatürliches Leben. Das aber sind eminent priesterliche Funktionen. Kraft der Weihegewalt vermittelt die Kirche die Gnade Christi, kraft ihres Zeugnisses seine Wahrheit. Im Glauben vor allem offenbart sich die enge Verbundenheit von *magisterium* und *sacerdotium*. Die Glaubensgnade wird zumeist durch Akte der Weihegewalt geschenkt und vermehrt; der Glaubensinhalt beruht auf der kirchlichen Lehre. Nun ist Christus der Urquell der Gnade und Wahrheit (Joh. 1, 14). Demgemäß sind die Kanäle seiner Gnade auch die Kanäle seiner Wahrheit, „und dieselbe übernatürliche *Weihe*, welche durch Mitteilung der übernatürlichen *Gnadenkraft* des Heiligen Geistes zur Übermittlung der Gnade befähigt, kann und muß auch durch Mitteilung des *Gnadenlichtes* des Heiligen Geistes zur ordentlichen Mitteilung der Wahrheit durch offizielle Lehre und authentisches Zeugnis berufen und befähigen, so daß die geweihten *ministri Christi* kraft ihrer Weihe nach beiden Seiten hin zugleich als *dispensatores mysteriorum Dei* (1. Kor. 4, 1) zu betrachten sind“<sup>9</sup>. Darum setzt der Lehrapostolat „notwendigerweise den Taufcharakter und ordnungsmäßig den Weihecharakter voraus“<sup>10</sup>. Wie die volle Bedeutung der Weihegewalt sich erst in der Verbindung mit dem Lehrapostolat enthüllt, so stellt sich das *magisterium* durch seine Beziehung zum *ordo* als eine nach Grundlage und Wesen übernatürliche Wirklichkeit dar. Vornehmlich erscheint die Authentie des Lehrurteils jetzt nicht mehr als eine bloß im positiven Recht verankerte, auf Amt und Ansehen beruhende Prärogative, wie sie dem profanen Glauben gemäß ist, sondern als das Zeugnis des Heiligen Geistes, das allein übernatürlichen Glauben zu begründen vermag. Nur darf man nicht Maß und Notwendigkeit der Einwirkung des Heiligen Geistes auf den authentischen Zeugen einfachhin gleichsetzen mit seiner Gnadenwirksamkeit im sakramentalen Akt. Die persönliche Befindlichkeit und das eigene Tun nehmen auf die Verkündigung einen weit stärkeren Einfluß als auf die Sakramentenspendung, wie denn auch das Lehrorgan, wenn es in der Kraft des Heiligen Geistes nach außen wirkt, immer selbst notwendig von dieser Kraft berührt, „affiziert“ wird. Nicht aber kann durch menschliche Unzulänglichkeit die bezeugende Wirksamkeit des Heiligen Geistes verhindert

<sup>8</sup> A. a. O. n. 113.

<sup>9</sup> A. a. O. n. 114.

<sup>10</sup> Mysterien 484. CIC c. 333 (vgl. c. 2398) verlangt von dem zum Bischof Beförderten, sich binnen drei Monaten weihen zu lassen.

werden, wenigstens nicht allgemein, da er die Inhaber der Weihegewalt in ihrer authentischen Lehrtätigkeit „nur in spezieller Weise“ erleuchtet und leitet. Überdies ist sein Beistand wesentlich davon abhängig, daß der ordo rechtmäßig empfangen wurde und rechtmäßig ausgeübt wird<sup>11</sup>. Der Anteil an der Lehrvollmacht auf Grund der potestas ordinis stuft sich entsprechend den Graden der Weihehierarchie. Als Träger der priesterlichen Vollgewalt können die Bischöfe sich keinem anderen ordo dienend unterstellen, vielmehr sind sie kraft ihrer Weihe „wie die vollkommenen Väter der Gläubigen, so auch die *selbständigen Lehrer* und die *an sich authentischen Zeugen*.“ Da die übrigen Grade der Weihehierarchie dem Hohenpriestertum des Bischofs untergeordnet sind — der Bischof erteilt die Diakonats- und Priesterweihe, und die Diakone dürfen ihr Amt nur zu seiner und der Priester Unterstützung verwalten, während die Priester ihm als untergeordnete Mitarbeiter zur Seite stehen — können ihre Inhaber „nur *relativ* als authentische Zeugen gelten, inwiefern nämlich ihre ganze Macht nur eine Partizipation der bischöflichen ist und auch nur in Gemeinschaft mit dem Bischof resp. mit dessen Autorisation geübt werden soll und muß<sup>12</sup>.“

Dürfen die Priester und Diakone auch nicht als „substantielle Glieder des eigentlichen Lehrkörpers“ betrachtet werden, so sind sie doch seine „ordentlichen und konnaturalen Hilfsorgane“. Denn „wie sie durch die empfangene Weihe innerlich an der Lehrerwürde des Bischofs partizipieren, so müssen sie auch an der übernatürlichen, den Bischöfen zukommenden Einwirkung des Heiligen Geistes teilnehmen“. Aus diesem Grund „kommt ihrer Erkenntnis und Lehre eine *innere, relativ selbständige Kraft und Würde* zu“. Die von ihnen allgemein und einheitlich vorgetragene Lehre ist sogar einbezogen in die Unfehlbarkeit des Lehrkörpers, und zwar nicht bloß äußerlich, insofern sie die Meinung der ecclesia docens in einer Frage zutreffend wiedergibt, „sondern auch in gewissem Sinne *innerlich*, nämlich auf Grund der auch in dem priesterlichen ordo enthaltenen Gnade des Heiligen Geistes“<sup>13</sup>.

Durch die Taufe sind selbst die einfachen Gläubigen gesalbt und berufen, in Unterordnung unter den Lehrapostolat das Evangelium in Wort und Leben zu künden. Darum darf auch das rezeptive Verhältnis, in dem die glaubende Kirche zu der lehrenden steht, nicht als ein „mechanisches“ und „rein passives“ aufgefaßt werden. Vielmehr bilden beide „ein durch und durch *lebendiges* Ganze, weil derselbe Heilige Geist, welcher den Lehrkörper belebt und leitet, auf Grund der Taufgnade alle wahrhaft Gläubigen nicht bloß äußerlich durch den Lehrkörper, sondern auch unmittelbar innerlich belebt und leitet und dieselben zu einer

<sup>11</sup> Dogmatik, I. Buch n. 114; vgl. n. 136; 141 u. 184.

<sup>12</sup> A. a. O. n. 115.

<sup>13</sup> A. a. O. n. 159f.



gewissen aktiven Verkündigung und Bezeugung der christlichen Wahrheit befähigt und anregt"<sup>14</sup>. Scheeben zieht die letzte Konsequenz aus diesem Sachverhalt, wenn er schreibt: „Infolge der direkten Einwirkung des Heiligen Geistes auf die Gläubigen besitzt das Bekenntnis des Glaubenskörpers eine *innere*, relativ selbständige Kraft, und zwar in dem Maße, daß das einmütige Bekenntnis des gesamten Glaubenskörpers auch ebenso unfehlbar ein Zeugnis des Heiligen Geistes repräsentiert wie das einmütige Zeugnis des Lehrkörpers<sup>15</sup>.“

2. Die autoritative Lehrvorschrift ist ein Akt der Gesetzgebung bzw. der Rechtsprechung und fundiert darum wie die gesamte administrative und überwachende Tätigkeit des Lehrapostolates in der potestas iurisdictionis, und zwar in jenem Teil, der als *Lehrge-walt* bezeichnet wird. Weil die autoritative Glaubensvorschrift offenkundig keine Äußerung der potestas ordinis darstellt, gehört sie auch nicht zum Bereich der Weihehierarchie, sondern zu dem „der hierarchia iurisdictionis, welche aus und über der ersteren aufgebaut ist“. Grundsätzlich sind die Bischöfe kraft ihrer Weihe zur Jurisdiktion im allgemeinen und als Lehrer und Zeugen des Evangeliums zur Lehrjurisdiktion im besonderen berufen. Da die Glaubensgesetzgebung ein Ausüben der Hirtengewalt bedeutet, setzt sie notwendig Untergebene voraus. Somit kann der Bischof in Sachen der Lehre nur Jurisdiktion haben, wenn ihm die Leitung einer Herde übertragen ist. Hingegen haben sein Wort und sein Zeugnis in der ganzen Kirche Bedeutung, unabhängig davon, ob er Rechtsgewalt über eine Gemeinschaft von Gläubigen besitzt oder nicht. Wie der höchste ordo die erste Anwartschaft auf die Jurisdiktion verleiht, so liegt es umgekehrt im Wesen der Leitungsgewalt, und zwar vor allem der Lehrge-walt begründet, daß sie sich mit dem obersten Weihegrad verbindet, was die Delegation an untere Instanzen nicht ausschließt<sup>16</sup>.

In der Einzeluntersuchung durchleuchtet Scheeben das jurisdiktionelle Gefüge der autoritativen Lehrvorschrift bis auf den Grund.

a) Daß die Glaubensvorschrift ein Jurisdiktionsakt ist, steht fest. Denn zum einen haben öffentliche Gewalt und Autorität stets jurisdiktionellen Charakter. Zum andern ist die Kirche nur dann imstande, den Glauben erfolgreich zu leiten und zu regeln, wenn sie wirkliche Lehrjurisdiktion besitzt. Allerdings ist die Lehrgesetzgebung nicht unabhängig, vielmehr offenbarungsgebunden und somit im Grunde „richterlicher“ Art. Auch reicht die äußere rechtliche Autorität für diese Jurisdiktion nicht aus. Ihrer Natur nach verlangt sie das innere und übernatürliche, das „charismatische“ Element.

<sup>14</sup> A. a. O. n. 168f. Scheeben spricht nur von der Taufe als dem Sakrament, durch das der Heilige Geist auch den Glaubenskörper mit dem Licht seiner Wahrheit erleuchtet. Das in der Taufe Begonnene wird vollendet in der Firmung.

<sup>15</sup> A. a. O. n. 171.

<sup>16</sup> A. a. O. n. 116.

b) Die Lehrgewalt ist ein spezifischer Bestandteil der „kirchlichen“ Jurisdiktion, und zwar ihr „edelster und bester“. Denn im Unterschied zu „der kirchlichen *Jurisdiktion* im engeren Sinne, der disziplinären“, erstreckt sie sich nicht bloß auf das äußere, sondern auch auf das innere Leben, insbesondere auf die Glaubensüberzeugung. Wäre das nicht der Fall, so könnte die Kirche weder ihren Auftrag, Mittlerin des übernatürlichen Heils zu sein, erfüllen, noch ihre Einheit wahren.

c) Ist die Lehrgewalt „gleichsam die Seele“ der Gesamtjurisdiktion der Kirche, so kommt unter den verschiedenen administrativen, überwachenden, richterlichen bzw. gesetzgebenden Akten, in denen sie wirksam wird, der eigentlichen autoritativen Glaubensvorschrift eine ausnehmende Bedeutung zu. „Sie nimmt unter den Akten der Lehrgewalt eine ebenso eminente Stellung ein wie diese im Kreise der Jurisdiktion überhaupt“, weil sie richtend bzw. gesetzgebend unmittelbar in die innere Glaubensentscheidung eingreift. Sie „ist ein *eminent göttlicher und übernatürlicher Akt*, ähnlich wie der Akt der Jurisdiktion im Sakrament der Buße, und involviert wie dieser eine *ganz spezielle Stellvertretung Christi* bezüglich eines spezifisch göttlichen Vorrechtes. Aus eben diesem Grunde kann und muß daher dieser ganz eigenartige Akt der Jurisdiktion auch ebenso wesentlich unter der *charismatisch leitenden* Einwirkung Christi und seines Heiligen Geistes stehen, wie an die sakramentalen Akte der potestas ordinis die befruchtende und belebende Einwirkung des Heiligen Geistes geknüpft ist; und jene charismatische Einwirkung muß sich hier in einem Grade kundgeben, wie sie weder in den Lehrakten der potestas ordinis bereits enthalten, noch zu den übrigen Akten der Lehrgewalt selbst erforderlich ist“<sup>17</sup>.

Wenn Scheeben die beiden Grundformen der lehramtlichen Verkündigung, die authentische Bezeugung (bzw. die offizielle Vorlage) der Offenbarungswahrheit und die autoritative Glaubensvorschrift gegeneinander abgrenzt und die erste der sakramentalen, die zweite der jurisdiktionellen Ordnung eingliedert<sup>18</sup>, so ist er weit davon entfernt, den Lehrapostolat „in zwei getrennte Stücke auseinanderzureißen“<sup>19</sup>. Die innere Verbundenheit der Priester- und Hirtengewalt im Lehrapostolat verwirklicht sich dadurch, daß beide einander durchdringend in einem

<sup>17</sup> A. a. O. n. 117—119; vgl. n. 125.

<sup>18</sup> Diese Aufteilung ist in der Ekklesiologie Scheebens vorgegeben durch die Tatsache, daß in der Kirche die Ämter Christi fortbestehen. Das Lehramt Christi ist aber „den beiden übrigen so untergeordnet, daß es nicht bloß in den Wirkungen derselben sein Ziel hat, sondern auch seine Funktionen darunter subsumiert werden können; denn als Mitteilung göttlicher Wahrheit gehört es zum Priesteramt, als Offenbarung und Geltendmachung des Gesetzes der Wahrheit und der Sitten gehört es zum Königsamt“ (Dogmatik, 5. Buch n. 1391. Dieses Buch ist noch nicht in den „Gesammelten Schriften“ ediert).

<sup>19</sup> L. Schnell a. a. O. 412.

wechselseitigen Geben und Nehmen gemeinsam den Glauben erzeugen und regeln. Das geschieht vornehmlich auf eine zweifache Weise.

Einerseits verleiht die *potestas ordinis* den Bischöfen die Vollmacht, die göttliche Offenbarung amtlich zu verkünden und rechtsgültig zu bezeugen. Da sie nun ihr Zeugnis „im Namen Gottes und für das Wort Gottes“ ablegen, ist es „an sich schon *einigermassen* oder *moralisch* ein *direktives* Urteil für die Gläubigen“, das den Glauben nicht bloß vermittelt, sondern ihn auch irgendwie normiert. Noch aus einem weiteren Grund ist das „*testimonium*“ der Bischöfe als ein „*iudicium inchoatum*“ anzusehen. Die jurisdiktionelle Lehrentscheidung soll und wird in der Regel von dem gefällt werden, der *vi ordinis* zum authentischen Zeugen geworden ist. Mit der durch die Weihe erfolgten Berufung und Befähigung, rechtsgültig Zeugnis abzulegen, wird die „*clavis scientiae* oder *discretionis*“ verliehen, die im Glaubensurteil mit der „*clavis potestatis* oder *auctoritatis*“ ähnlich konkurriert wie im Bußsakrament die *clavis ordinis* mit der *clavis iurisdictionis*. Diese Verwandtschaft von Zeugnis- und Urteilsvollmacht gestattet sogar, die Bischöfe allein auf Grund ihrer Konsekration als „*iudices fidei*“ zu betrachten, um so mehr, als erst die Bezeichnung „*iudex*“, nicht aber das einfache „*testis*“ wesentlich und in jedem Fall auf eine öffentliche Rechtsperson hinweist. Bestätigt wird diese auszeichnende Wirkung der Weihe durch die Tatsache, daß sie genügt, um den Bischof zur beratenden und beschließenden Teilnahme an einem ökumenischen Konzil zu berufen<sup>20</sup>, und daß gerade die ihm kraft der Weihe verliehene Zeugnisvollmacht es ist, die hier seinem Urteil in Übereinstimmung mit dem des Papstes selbständigen Rang gibt.

Andererseits muß jede jurisdiktionelle Glaubensentscheidung ihrer Natur nach in hervorragendem Maß den Wert und die Wirkung des authentischen Zeugnisses haben, weil sie sonst ihren Zweck nicht erfüllte. Demnach ist der geweihte Inhaber der Lehrjurisdiktion nicht nur *vi ordinis* authentischer Zeuge, vielmehr wird die sakramentale Lehrauthentie durch die jurisdiktionelle Lehrgewalt „verstärkt und vollendet“.

Allerdings schränkt Scheeben die letzte Feststellung erheblich ein. Wenn die Lehrjurisdiktion und die mit ihr verbundene Wirkkraft des Heiligen Geistes dem Urteilsinhalt authentischen Charakter verleihen, so ändert sich der Zeugniswert entsprechend der Jurisdiktionsstufe, während die durch den *ordo* begründete Authentie keine Unterschiede kennt. Da die Jurisdiktion der Bischöfe in Glaubensfragen, welche die Gesamtkirche angehen, keine selbständige ist, wird auch die authentische Bedeutung, die ihrem Zeugnis kraft der Weihe zukommt, durch ihr Lehr-

<sup>20</sup> CIC c. 223 § 2. In diesem Zusammenhang ist beachtenswert, daß Papst Pius XII. durch Rundschreiben vom 1. Mai 1946 nicht nur die Lehrmeinung der Residenzialbischöfe über die Aufnahme der Muttergottes in den Himmel festgestellt hat, sondern auch die der Titularbischöfe.

urteil nicht wesentlich erhöht. Darum genügt für sie auch der in und mit der potestas ordinis verliehene Beistand des Heiligen Geistes. Die Jurisdiktion der Bischöfe in Glaubensangelegenheiten stellt eine besonders feierliche und gebieterische Form ihrer im ordo wurzelnden Lehrauthentie dar.

Ganz anders verhält es sich damit bei dem Summus Episcopus, dem Papst. Weil er als Inhaber der plenitudo potestatis das Gesetz des Glaubens für die ganze Kirche vorschreibt, muß das Zeugnis, das in seinem jurisdiktionellen Lehrentscheid virtuell enthalten ist, auch höchste und letzte Authentie haben. Dazu bedarf es einer eigenen und einzigartigen Hilfe und Führung des Heiligen Geistes, die sich nicht auf die durch den bischöflichen ordo zugesicherte ordentliche Wirksamkeit beschränken kann. Denn als Haupt des Episkopates ist der Papst berufen, die Unklarheiten der übrigen Zeugen aufzuhellen und ihre den Glauben betreffenden Fragen zu entscheiden. Darum muß sein Einzelzeugnis den vereinten Zeugnissen der Bischöfe gleichwertig sein. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, daß die dem ordo inhärierende Lehrauthentie des Papstes durch den absoluten Zeugniswert seines souveränen jurisdiktionellen Lehrurteils zu einer unbedingten und in allen Fällen maßgebenden gesteigert wird<sup>21</sup>.

Die von Christus gewollte und in der Natur der Sache gegebene organische Verbindung von Weihe- und Hirtengewalt, wie sie im Lehrapostolat besteht, ist auch ein Postulat des an die Kirche ergangenen universalen Verkündigungsauftrags. Eine allgemeine, dem übernatürlichen Wesen des Glaubens gerecht werdende Verkündigung ist nur dann gewährleistet, wenn zahlreiche Lehrer der Offenbarungswahrheit als geweihte Organe des Heiligen Geistes die Heilsbotschaft authentisch bezeugen, die zugleich als Stellvertreter Christi ermächtigt sind, sich Gehilfen zu bestellen und den Glauben ihrer Untergebenen zu überwachen und rechtskräftig zu regeln<sup>22</sup>.

Die innere Einheit des Lehrkörpers in Christus und seinem Heiligen Geist wird nach außen dargestellt, gewährleistet und erhalten durch „ein einzelnes und einziges Organ, welches als oberster Stellvertreter Christi das wahre leitende Haupt der übrigen Organisation ist, was es dadurch ist und nur dadurch sein kann, daß es eine universale und souveräne Lehrgewalt besitzt“, und „in unzertrennlichem Zusammenhang und ungestörter Einheit und Übereinstimmung mit dem inneren Prinzip der kirchlichen Einheit... verbunden bleibt“. Als „Organ“, „Ausfluß“ und „Ausdruck“ dieses Prinzips wird „die zentrale Lehrgewalt des Papstes“

<sup>21</sup> Dogmatik, I. Buch n. 123—125; vgl. n. 119 u. 536.

<sup>22</sup> A. a. O. n. 129.



zum Fundament der *unitas ecclesiae* schlechthin, die wesentlich von der Einheit im Glauben getragen wird<sup>23</sup>.

Bei der Beurteilung dessen, was Scheeben über das Beziehungsverhältnis des Lehrapostolates zu der Weihe- und Leitungshierarchie ausführt, darf nicht vergessen werden, daß er „die allseitige Erklärung und Begründung“ der kirchlichen Lehrorganisation in dem Traktat über die Verfassung der Kirche geben wollte, aber nicht mehr geben konnte.

Der von J. Fuchs gegen Scheebens Ansicht gemachte Vorbehalt, die dem Zeugnis der Bischöfe auf Grund ihrer Jurisdiktion eigene Authentie gehe nicht über die *vi ordinis* verliehene hinaus, läßt sich nicht mit dem Hinweis darauf abtun, daß auch Titularbischöfe auf einem allgemeinen Konzil Sitz und Stimme erhalten können. Vielmehr dürfte sich aus der Tatsache, daß ihre Berufung eine außerordentliche ist, die regierenden Bischöfe aber ordentliche Mitglieder des Konzils sind, sowie aus den Rechten und Aufgaben, die das *Ius Canonicum* dem Residenzialbischof hinsichtlich der Verkündigung und Reinerhaltung der Lehre überträgt, ergeben, daß die in der Jurisdiktion begründete Zeugenmacht eine größere Gewähr bietet als die auf der Weihe beruhende<sup>24</sup>. Auch das gegen die Meinung erhobene Bedenken, die Unfehlbarkeit des *corpus episcoporum* sei bereits durch die Weihe garantiert, ist nicht von der Hand zu weisen. Wie Fuchs zutreffend betont und Scheeben selber mehrmals erklärt, tastet die Weihegnade die Freiheit des Empfängers nicht an, so daß ihm die Möglichkeit bleibt, dem Wirken des Heiligen Geistes bei der Darlegung und Bezeugung der Glaubenswahrheit zu widerstehen. Niemals wird es die Gesamtheit der Geweihten tun, weil der Heilige Geist die lehrende Kirche vor dem Irrtum bewahrt, womit die Unfehlbarkeit des Episkopates wieder auf die *assistencia extrasacramentalis Spiritus Sancti* zurückgeführt ist<sup>25</sup>. Das Gesagte gilt entsprechend für Scheebens Anschauungen über Priesterweihe und Unfehlbarkeit, und Taufe und Unfehlbarkeit. Seinem theologischen Verdienst um unseren Gegenstand wird dadurch kein Abbruch getan.

In einer Zeit, in der das rationalistisch-positivistische Denken allenthalben den Blick für das Ganze und Organische verengte, hat Scheeben den Wesenszusammenhang des *magisterium* mit dem *ministerium* und *regimen* ins helle Licht gehoben und dadurch zugleich die Verflechtung der beiden hierarchischen Grundordnungen des *ordo* und der *iurisdictio*

<sup>23</sup> A. a. O. n. 130f; 399 u. 405. Das ökumenische Concil vom Jahre 1869 III (1871) 112.

<sup>24</sup> CIC cc. 223 § 1 n. 2; 336 § 2; 343 § 1; 1326—1328; 1336; 1338; 1357 § 2; 1384; 1395. Zu beachten ist auch, daß das kirchliche Recht die ordentliche Teilnahme am Konzil nicht vom Empfang der Bischofsweihe abhängig macht (CIC c. 223 § 1 n. 1—4).

<sup>25</sup> J. Fuchs, *Weihesakramentale Grundlegung kirchlicher Rechtsgewalt*, Scholastik 16 (1941) 519.

beleuchtet<sup>26</sup>. Die gebotene Abwehr der einseitigen Schätzung des Wortes im Protestantismus hatte fast zwangsläufig dazu geführt, daß auf katholischer Seite der Lehrsapostolat zu wenig in seiner inneren Nähe zur potestas ordinis gesehen wurde. Die amtliche Vorlage und Bezeugung der Glaubenswahrheit als priesterliche Akte aufweisend hat Scheeben „die kirchliche Lehrverkündigung in die Kausalität der sakramentalen Gnadenvermittlung hineingestellt“.<sup>27</sup> „Durch natürlich lebendige und zugleich vom Geiste Gottes beseelte Organe“ zeugt die Kirche das Offenbarungswort fort und in die Herzen der Gläubigen hinein. Im Blick Scheebens ist die Überlieferung des depositum fidei ein heiliger Strom, nicht ein Weitergeben von Museumsstücken<sup>28</sup>. Zum Fortpflanzen der Heilsbotschaft sind kraft ihrer Weihe auch Priester und Diakone bestimmt. Scheeben lehrt, ihren Dienst in der Verkündigung der Kirche auf seiner dogmatischen Höhe zu sehen. Die in ihrer sakramentalen Grundlage erfaßte Würde der amtspriesterlichen Lehrtätigkeit vermittelt ihrerseits ein vertieftes Verständnis der Lebensfunktion, die das durch Taufe und Firmung begründete Laienpriestertum im kirchlichen Lehrorganismus erfüllt<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Scheebens Gedankengänge lassen bei M. Grabmann in: M. J. Scheeben, Dogmatik, 1. Buch, S. 70 Anm. 1, den Wunsch laut werden nach einer Untersuchung der Lehre über das Verhältnis von Weihe- und Leitungsgewalt in ihrem historischen Wandel. Einen systematischen Beitrag zu dem schwierigen Problem leistet die unter vorstehender Anmerkung genannte Abhandlung von J. Fuchs. Dank gebührt K. Mörsdorf, daß er sich einer Trennung der beiden hierarchischen Grundgewalten widersetzt und ihre Verbundenheit kirchenrechtlich und dogmatisch begründet (Der hoheitliche Charakter der sakramentalen Lossprechung, Trierer Theol. Zeitschr. 57 (1948) 335—348; Lehrbuch des Kirchenrechts 1. Bd., 6. Aufl., Paderborn 1949, 237 f.; Abgrenzung und Zusammenspiel von Weihegewalt und Hirtengewalt. In: Die Kirche in der Welt 4 (1951) 17—22).

<sup>27</sup> M. Grabmann a. a. O.

<sup>28</sup> Dogmatik n. 90; 199; 206 u. 766; Das ökumenische Concil vom Jahre 1869 III (1871) 222f u. 233f. In seiner Besprechung der theol. Erkenntnislehre Scheebens rühmt I. Jeller, daß der Verfasser den Zusammenhang der potestas docendi mit der potestas ordinis herausgestellt habe; denn „dadurch werde die von Stapleton so sehr urgierende Bedeutung des Zeugnisses (als ein Zeugen und Fortzeugen des göttlichen Wortes), der lebendigen Predigt in der Kirche, der Tradition, des Episkopates usw. in seiner Tiefe erkannt“ (a. a. O.). Vgl. M. J. Scheeben, Dogmatik, 1. Buch n. 767. Im Literaturvermerk zu § 43 führt Scheeben „vor allen und statt aller“ den Kontroverstheologen Thomas Stapleton (1535—1598) an.

<sup>29</sup> Es ist denkwürdig, daß Papst Pius XII. in seinem Rundschreiben vom 1. Mai 1946, in dem er die Bischöfe um ihre Stellungnahme zu der Definibilität der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel ersucht, auch ausdrücklich fragt, ob Klerus und Volk die Dogmatisierung wünschen. Und in der »ganz einzigartigen Übereinstimmung der katholischen Bischöfe und Gläubigen« (Bulle Ineffabilis Deus, Acta Pii IX, 1. Teil, Bd. I, S. 615) in der Ansicht, die leibliche Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel könne als Glaubenssatz verkündet werden“, erkennt der Papst „die einhellige Auffassung des ordentlichen kirchlichen Lehramtes und den einmütigen Glauben des christlichen Volkes, einen

Schließlich erhellen Scheebens Darlegungen hervorragend das Wesen des theologischen Glaubens. Die von ihm aufgezeigte Verwandtschaft der offiziellen und authentischen Verkündigung mit der sakramentalen Gnadenspendung macht deutlich, daß im Glauben nicht eine antiquierte Formel akzeptiert, sondern das durch die Organe des Heiligen Geistes vermittelte lebendige und unmittelbar gegenwärtige Wort Gottes als „Geist und Leben“ ergriffen wird. „Gerade an dem kindlichen Anschluß an die in der Kirche vor uns hintretende mütterliche Vermittlerin des Wortes Gottes erweist sich der göttliche Glaube als ein wahrhaft kindlicher und lebendiger Verkehr mit Gott, dem Vater unseres Geistes und der Quelle der übernatürlichen Wahrheit“<sup>30</sup>. Indem Scheeben die Lehrgewalt im allgemeinen als den vorzüglichsten Teil der Gesamtjurisdiktion nachweist und die autoritative Glaubensvorschrift im besonderen wiederum allen anderen Akten der Lehrgewalt voranstellt, weil sie zur religiösen Urentscheidung zwingt, kennzeichnet er den Glauben im Sinne des Vatikanums als die vorbehaltlose und zugleich erhabenste Unterwerfung unter Gott, den Schöpfer und Herrn, der durch den Lehrapostolat der Kirche sein absolutes Majestätsrecht über den menschlichen Geist geltend macht<sup>31</sup>.

Die Irrlehre des Altkatholizismus bekämpfend, der die potestas docendi der Kirche nur als Ausfluß der potestas ordinis gelten ließ und daraus ein Hauptargument gegen die päpstliche Lehrunfehlbarkeit ableitete, und die Einseitigkeit jener Kanonisten und Dogmatiker vermeidend, die den Lehrapostolat von der Weihegewalt trennen und die potestas iurisdictionis zu seiner ausschließlichen Grundlage machen wollen, hat Scheeben seine ebenso ursprünglichen wie scharfen und tiefen Gedanken über den Bezug des magisterium zum ministerium und regimen entwickelt. Damals nur vereinzelt erkannt, setzen heute seine Einsichten sich durch — in der Dogmatik und in der Kanonistik<sup>32</sup>.

Glauben, den das kirchliche Lehramt stützt und leitet. Daher tut die Kirche durch sich selbst mit völliger Sicherheit und ohne jeden Irrtum kund, daß dieser Gnadenvorzug Mariä eine von Gott geoffenbarte Wahrheit und in dem göttlichen Glaubensschatz enthalten ist.“ (Constitutio Apostolica „Munificentissimus Deus“ AAS XXXXII [1950] 756; Herder-Korrespondenz 5 [1950] 120).

<sup>30</sup> Dogmatik, 1. Buch n. 766; vgl. n. 681.

<sup>31</sup> A. a. O. n. 69; 656f; 684.

<sup>32</sup> Der Dogmatiker M. Schmaus begründet sie aus der Schrift (Katholische Dogmatik III, 1, 1. u. 2. Aufl., München 1940, 157), und der Kanonist K. Mörsdorf vertritt mit Scheeben den Standpunkt, daß eine „authentische Lehrvermittlung und Lehrfeststellung an sich ohne Lehrsatzgebung möglich ist“, und daß das kirchliche Lehramt „nicht eine eigene hierarchische Einrichtung darstellt, sondern in der doppelten Hierarchie der Weihe- und Hirten Gewalt aufgeht“ (Lehrbuch des Kirchenrechts 1. Bd., 6. Auflage, Paderborn 1949, 238 und 2. Bd., 6. Auflage, Paderborn 1950, 370). M. Grabmann steht nicht an, zu erklären, was Scheeben über das Verhältnis von potestas ordinis und potestas iurisdictionis ausführe, sei das Tiefste, was er hierüber je gelesen habe (a. a. O.).

# DAS GEBET ZU CHRISTUS BEIM HEILIGEN HIERONYMUS

VON DR. KARL BAUS, TRIER

Seitdem J. A. Jungmann mit seiner Untersuchung über das Christusgebet des priesterlichen Liturgen einen hochbedeutsamen Beitrag zur Erforschung der altkirchlichen Christusfrömmigkeit geliefert hat<sup>1</sup>, wird eine Ergänzung dieses frömmigkeitsgeschichtlich so wichtigen Themas nach der Seite der Privatfrömmigkeit als dringendes Desiderat der Forschung empfunden. Daß es bis jetzt noch nicht zu einer Gesamtdarstellung der Entwicklung außerliturgischer Christusfrömmigkeit kam, liegt neben anderem in dem Mangel an exakten Einzeluntersuchungen begründet, ohne die eine Synthese nicht gewagt werden kann<sup>2</sup>. Vor allem wird man dort, wo die Privatfrömmigkeit am ehesten faßbar wird, bei den Predigern und den Vertretern eines mehr volksfrommen Betens, in sorgfältiger Einzelforschung die Frage beantworten müssen, welche Stellung jeweils der Gestalt Christi in der Gesamtfrömmigkeit der einzelnen Väter zukommt. Hier sei diese Frage mit einer methodisch gebotenen Einschränkung auf das Gebet zu Christus an Hieronymus gestellt, dessen Predigten und Briefe für ihre Beantwortung besonders ergiebig sind. Da weder die größeren Monographien über Hieronymus<sup>3</sup> noch kürzere Arbeiten über seine Frömmigkeit<sup>4</sup> auf sein Gebet zu Christus eingehen, dürften sich hier neue Ergebnisse gewinnen lassen, die bei dem Rang

<sup>1</sup> J. A. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet = Liturgiegeschichtliche Forschungen* 7/8 (Münster 1925).

<sup>2</sup> C. Richstaetter, *Christusfrömmigkeit in ihrer historischen Entfaltung* (Köln 1949) hat diese Synthese versucht, aber die 60 Seiten, die dabei der alten Kirche gewidmet sind, können nicht als gültiges Bild der Entwicklung angesehen werden, da es für diesen Zeitraum auf allzu schmaler Quellenbasis beruht und sich auch nicht auf entsprechende Einzeluntersuchungen stützen konnte. Hieronymus wird überhaupt nicht herangezogen.

<sup>3</sup> G. Grützmacher, *Hieronymus*, 3 Bde (Leipzig 1901/8) kennt die frömmigkeitsgeschichtliche Fragestellung kaum. Von F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre* (Löwen 1922) steht der 2. Band, der wohl auf die Welt der Frömmigkeit bei Hieronymus eingehen wird, noch aus. Die neuesten biographischen Arbeiten von A. Penna, *S. Gerolamo* (Rom/Turin 1949) und P. Antin, *Essai sur saint Jérôme* (Paris 1951) erwähnen zwar gelegentlich die Christusfrömmigkeit des Hieronymus (a. a. O. 430 bzw. 60 und 137), aber nicht das Christusgebet.

<sup>4</sup> So der Aufsatz von F. Cavallera, *S. Jérôme et la vie parfaite*: RAM 2 (1921) 101/27, der eine wunderschöne Seite (110) über die Bedeutung Christi für die Gesamtfrömmigkeit des Hieronymus hat, und F. Mitzka, *Der hl. Hieronymus als Aszet*: ZAM 1 (1925/6) 176/82, der knapp die asketischen Grundsätze des Heiligen darstellt.



des Hieronymus als Traditionszeuge für die Erkenntnis der Gesamtentwicklung altkirchlicher Christusfrömmigkeit besonders aufschlußreich sind. In einem ersten Abschnitt sollen die grundsätzlichen Anschauungen des heiligen Hieronymus über das Gebet zu Christus dargelegt werden (I), dann werden die Arten und Formen seines Betens zu Christus untersucht (II) und in einem dritten Punkt wird auf die Frage nach den Quellen des hieronymianischen Christusgebetes eingegangen (III).

## I. Tatsächlichkeit und Bedeutung des Christusgebetes

Eine fast überraschende Fülle von Äußerungen des heiligen Hieronymus über das Gebet zu Christus läßt nicht nur erkennen, daß er diese Form des Betens tatsächlich gekannt und geübt hat, sondern vermittelt auch eine ungemein klare Vorstellung von dem Umfang und der Bedeutung des Christusgebetes in seiner persönlichen Frömmigkeit. Was es ihm in seinen dunklen wie auch in seinen leuchtenden Stunden bedeutete, das schildert er unnachahmlich gültig in dem ergreifenden Bericht über die seelischen Kämpfe, die ihm die Frühzeit seines Einsiedlerlebens brachte:

„Verlassen von aller Hilfe, warf ich mich nieder zu den Füßen Jesu, benetzte sie mit meinen Tränen und trocknete sie mit meinen Haaren . . . ; ich erinnere mich noch sehr gut, wie ich oft Tag und Nacht ohne Unterbrechung (zum Herrn) rief und nicht eher aufhörte, meine Brust zu schlagen, bis der Herr mich schalt und meine innere Ruhe zurückkehrte . . . Der Herr ist mein Zeuge, daß ich mich dann zuweilen nach vielen Tränen und nach innigem Aufblick zum Himmel gleichsam inmitten der Engel sah und voll Freude und Jubel sang: Dir folge ich, angelockt vom Dufte Deiner Salben“ (Hohel. 1, 3)<sup>5</sup>.

*Ad Jesu pedes iacebam!* Die in diesen Worten sich mächtig ankündende mittelalterlich anmutende Jesusinnigkeit bleibt ein charakteristischer Zug seiner ganzen Christusfrömmigkeit. Jesus Christus ist und bleibt seine Zuflucht in allen irdischen und seelischen Nöten und Anliegen. Als er vernimmt, daß Rufin — damals noch sein Freund — in Ägypten weilt, drängt ihm die Sehnsucht nach einem Wiedersehen den Gebetswunsch auf die Lippen: „O wenn mir doch jetzt der Herr Jesus Christus schnell eine Übersiedlung wie die des Philippus zum Eunuchen oder die des Habakuk zu Daniel gestatten würde, wie wollte ich dich aufs innigste umarmen!“<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Ep. 22,7 (CSEL 54, 153 f. Hilberg): *omni auxilio destitutus ad Jesu iacebam pedes, rigabam lacrimis, crine tergebam... memini me clamantem diem crebro iunxisse cum nocte nec prius a pectoris cessasse verberibus, quam domino rediret increpante tranquillitas... mihi ipse testis est dominus, post multas lacrimas, post caelo oculos inhaerentes nonnunquam mihi videbar interesse agiminibus angelorum et laetus gaudensque cantabam; post te in odorem unguentorum tuorum currimus (Ct. 1,3).*

<sup>6</sup> Ep. 3,1 (54,13 Hilberg): *O si mihi nunc Dominus Jesus Christus vel Philippi ad Eunuchum vel Ambacum ad Danihelum translationem repente*

Jesus ist es, der das Unheil vom Römerreich abwenden soll, das ihm durch die Barbarenhorden droht<sup>7</sup>. An ihn richtet er seine Bitten um Gesundheit und Wohlergehen für seine Freunde: *incolumem te et memorem mei Christus dominus noster tueatur omnipotens* ist eine beliebte Schlußformel seiner Briefe<sup>8</sup>, und dieselben Güter läßt er sich durch andere von Christus erbitten<sup>9</sup>. Es ist die *clementia Christi*, die diese Bitten gewährt, *clementiam Christi deprecari* ist ihm eine vertraute Wendung<sup>10</sup>. Erst recht erwartet er von Christus die Gewährung geistlicher Gaben. Der Brief an die Spanierin Theodora schließt mit dem Gebetswunsch: *sanctam te et corpore et spiritu servet ille Samarita, id est servator et custos!*<sup>11</sup> Es ist eine Freude für ihn, vom religiösen Eifer seiner geistlichen Söhne zu hören: Christus möge diesen festigen bis zur Bereitschaft für das Martyrium<sup>12</sup>. Den Gebeten, die Theophil von Alexandrien für eine Versöhnung zwischen Hieronymus und Johannes von Jerusalem verrichtet, soll Christus Erfüllung gewähren<sup>13</sup>. Von Demetrias berichtet er, daß sie sich im Geiste Christus zu Füßen warf, damit durch ihn ihre Sehnsucht, sich ihm als Jungfrau weihen zu dürfen, verwirklicht würde<sup>14</sup>.

Besonders erwartet Hieronymus von einem Gebet zu Christus dann Hilfe, wenn er das Wort der Schrift erklären will. Zwar kennt er in solchem Zusammenhang auch das Gebet zum Heiligen Geist<sup>15</sup>, aber Christus steht doch weit im Vordergrund. An ihn wendet er sich im Prolog seines Kommentars zum Propheten Oseas mit den Worten des Petrus: *edissere nobis parabolam istam*, Mt 23,26<sup>16</sup>. In der Einleitung zum 6. Buch des Jeremiaskommentars bittet er Eusebius um die gleiche Gebetshilfe: *Ora igitur, frater Eusebi, dominum Jesum Christum, ut . . .*

*concederet, quam ego nunc arte tua stringerem colla complexibus!* Man wird hier an einen ähnlich formulierten Gebetswunsch erinnert, den Origenes, In Num. hom. 18,4 (7,175 Baehrens) ausspricht: *Utinam ergo me et captivum habeat semper Christus Jesus!*

<sup>7</sup> Ep. 77,8 (54,45 Hilberg): *avertat Jesus ab orbe Romano tales ultra bestias!*

<sup>8</sup> So Ep. 138,3 (56, 266 Hilberg), ferner mit geringfügigen Varianten: Ep. 103,2 (55,238 H.); ep. 115,3 (55, 396 H.); 126,3 (56, 145 H.) u. a. mehr.

<sup>9</sup> Ep. 74,6 (55,28 f. Hilberg): *ora nobis a domino sospitatem.*

<sup>10</sup> Ep. 139,2 (56,267 Hilberg); vgl. zu den in Anm. 8 angeführten Briefstellen noch Ep. 152,3 (56,365 H.) und 153,2 (56,366 H.).

<sup>11</sup> Ep. 75,5 subscr. (55,34 Hilberg).

<sup>12</sup> Ep. 139,1 (56,267 Hilberg).

<sup>13</sup> Ep. 82,11 (55,119 Hilberg): *tribuat autem orationibus tuis Christus deus omnipotens, ut pacis non ficto nomine, sed vero et fideli amore sociemur.*

<sup>14</sup> Ep. 130,4,4 (56,179 Hilberg): *salvatoris mente genibus advolutam, ut suum reciperet propositum, ut impleret desiderium.*

<sup>15</sup> Z. B. Vita Hilar. 1 (PL 23, 29 A).

<sup>16</sup> In Os. proph. comm. prol. (PL 25, 855 A). Vgl. auch seine praef. zu De vir. ill. (PL 23,603 B): *itaque dominum Jesum Christum precor, ut . . .digne impleam.*

*explanare valeamus*<sup>17</sup>. Als sich die Lösung einiger exegetischer Probleme, die ihm Papst Damasus vorgelegt hatte, als schwierig erweist, bittet er diesen, sich mit ihm an den Herrn zu wenden — nach den bisherigen Beispielen kann nur Christus gemeint sein —, daß er die rechte Antwort finde<sup>18</sup>. Er ist überhaupt aufs tiefste davon überzeugt, daß alles, was er in seinen Kommentaren und Erklärungen zur Heiligen Schrift gibt, ihm nur möglich ist *Christo revelante, adiuvante, immo inspirante nobis Christo, si Christus annuerit, si Christus iusserit, si dominus gratiam dederit*<sup>19</sup>. Aus gleicher Haltung und Gesinnung kommt auch der innige Gebetswunsch, der Herr möge ihm für seine Predigt den wahren inneren Reichtum schenken<sup>20</sup>. Wiederum ist es „der Herr Jesus“, den man anrufen soll, daß er das Geheimnis seiner Menschwerdung in Maria vor jeder bössartigen Verdächtigung schütze<sup>21</sup>.

Zahlreich sind die Aufforderungen an andere, seiner beim Herrn Jesus zu gedenken und ihm dessen Gnade zu erbitten<sup>22</sup>. Daß dies überhaupt christlicher Brauch war, zeigt das von ihm berichtete Beispiel der sterbenden Blesilla: *orate dominum Jesum, ut mihi ignoscat, quia implere non potui, quod volebam*<sup>23</sup>. In den Predigten an die Mönche von Bethlehem erklingt oft das *rogemus dominum*, das immer Christus meint, und es sind die höchsten Güter geistlichen Lebens, um die zu bitten er auffordert<sup>24</sup>, aber neben dem Bittgebet fehlt auch nicht das *gratias agamus* an den Herrn für seinen Schutz, das *benedicamus eum in saecula* und der Lobpreis der an Christus gerichteten Doxologie<sup>25</sup>.

Reicher kann man sich die Belege für das tatsächliche Vorhandensein des Gebetes zu Christus bei einem Schriftsteller der alten Kirche kaum wünschen; sie machen darüber hinaus in ihrer Mannigfaltigkeit und Farbigkeit sehr deutlich, welche beherrschende Stellung diesem Beten in der Gesamtfrömmigkeit des Hieronymus nach Breite und Tiefe zugekommen sein muß.

<sup>17</sup> In Hierem. comm. 6 praef. (PL 24,900 C).

<sup>18</sup> Ep. 18 A 6 (54,80 Hilberg); ähnlich Ep. 97,4 (55,184 Hilberg).

<sup>19</sup> Ep. 65,22,4 (54,646 H.); In Is comm. 8 fin. (PL 24,324 C); *ibid.* 9 praef. (PL 24,362 D); ep. 112,2,5 (55,369 H.); ep. 133,13 (56,259 Hilberg).

<sup>20</sup> Tract. de ps. 111 (208 Morin).

<sup>21</sup> Adv. Helvid. 2 (PL 23,185 A): *invocandus est dominus Jesus*.

<sup>22</sup> Z. B. In Is. comm. 14 praef. (PL 24,495 B): *Tu, virgo Christi Eustochium, quae aegrotantem tuis orationibus adjuvisti, sanato quoque imprecare gratiam Christi*; ferner ep. 30,14 (54,249 Hilberg); ep. 65,22,4, (54,646 H.).

<sup>23</sup> Ep. 39,1 (54,295 Hilberg).

<sup>24</sup> Tract. de ps. 84 (45 Morin); tract. de ps. 89 (113 M.); tract. in Marc. 1, 13—21 (329 M.).

<sup>25</sup> Tract. de ps. 5 (17 Morin); tract. de ps. 149 (316 M.).

## II. Die Texte des Christusgebetes

In welchen Formen des Gebetes hat sich nun die Christusfrömmigkeit des Hieronymus ausgedrückt, läßt sich noch erkennen, welcher Texte er sich bediente, wenn er sich im Gebet an Christus wandte?

1. Bei der Beantwortung dieser Frage drängt sich zunächst der Gedanke an den Psalter auf, der ja in einer längeren Entwicklung zu dem Gebetbuch des frühen Christentums geworden ist.<sup>26</sup> Hier schaffen nun die Predigten über die Psalmen, die Hieronymus vor den Mönchen seines Bethlehemer Klosters gehalten hat, eine überaus günstige Quelle: aus ihnen können wir mit aller Deutlichkeit sehen, wie er den Psalter in seine und seiner Mönche Frömmigkeit eingebaut und wie er ihn vor allem für das Beten zu Christus ausgewertet hat.

Gewiß hat Hieronymus die Psalmen auch so gebetet wie Generationen vor ihm: der *dominus* der Psalmen ist ihm so oft der Vater, daß eigene Belege dafür nicht gegeben werden müssen. Daß ferner der Psalm zuweilen die *vox filii ad patrem* darstellt, ist ebenso natürlich<sup>27</sup>. Aber bei der starken Christusbezogenheit, die das Alte Testament auch für Hieronymus hat<sup>28</sup>, kann es nicht überraschen, wenn er mit der gleichen Leichtigkeit wie an den Vater die Worte vieler Psalmen auch an Christus richtet. Beide Arten des Psalmenbetens stehen ihm völlig gleichrangig nebeneinander<sup>29</sup>. Wenn er schon wiederholt David seine Worte an Christus richten läßt<sup>30</sup>, ja, wenn er in von ihm formuliertem Gebet das jüdische Volk sprechen läßt: *O Christe, quem speramus esse venturum, et qui regnaturus es in universis*<sup>31</sup>, dann ist es ihm in der Zeit erfüllter Heilserwartung mühelos vollziehbar, nun das alttestamentliche Gebetswort des Psalters an den zu richten, der auch ihm das Heil gebracht hat. So ist denn auch die Tatsächlichkeit des Psalmenbetens zu Christus bei Hieronymus mehr eine Selbstverständlichkeit, nachdrücklich zu unterstreichen ist jedoch die erdrückende Fülle der Zeugnisse, die sich für diese Form des Gebetes zu Christus aus seinen Schriften erheben lassen. Für alle Gebetssituationen, in die der christliche Beter hineingestellt sein mag, greift Hieronymus zum Psalter als der geheiligten Formel, mit der er sich an Christus wendet. Aus dem Reichtum der gesammelten Belege wird hier nur eine Auswahl angeführt<sup>32</sup>.

<sup>26</sup> Hierfür hat B. Fischer, Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche (Freiburg 1949) den ersten grundlegenden Durchblick gegeben.

<sup>27</sup> So besonders klar Tract. de ps. 87 (47 Morin).

<sup>28</sup> Vgl. etwa Tract. in Marc. 9, 1—7 (353 Morin).

<sup>29</sup> Der gleiche Vers ps. 102,2: *benedic anima mea domino* gilt einmal dem Vater, dann dem Sohn.

<sup>30</sup> Z. B. Tract. de ps. 109 (199 Morin).

<sup>31</sup> In Zach. proph. 2 ad 9,13 (PL 25, 1558 C); eine ähnlich schöne Stelle Tract. de ps. 89 (112 Morin).

<sup>32</sup> Bei den folgenden Belegstellen ist die Tatsächlichkeit der Anrede an



Wenn ihn das Bewußtsein seiner Schuld niederdrückt, kann er sagen: *propitius esto peccatis nostris propter nomen tuum* (Ps 78, 9) und hinzufügen: *Tu salvator, tu Christus et nos Christiani; miserere nobis propter nomen tuum*<sup>33</sup>. Wenn er inne wird, daß er ohne den Guten Hirten nicht heimfinden kann, betet er: *Domine, inclina caelos tuos et descende* (Ps 143,5) und fährt fort: *ovis tua erronea sanari non poterit, nisi tuis humeris reportetur*<sup>34</sup>. Ein Vers dieses Psalmes könnte gar in liturgischem Gebrauch gewesen sein, da Hieronymus in der gleichen Homilie erklärt: *dicit catichumenus: Libera me de aquis multis* (Ps 143,7) *et praesta mihi fontem viventem*<sup>35</sup>. Immer wieder bittet er Christus, er möge doch das Werk seiner Erlösung nicht umsonst geschehen sein lassen. So schließt er an Ps 89, 3: *ne avertas hominem in humilitatem* die innig-flehenden Worte an: *dignatus es pro nostra salute descendere, fudisti pro nobis sanguinem: ne patiaris perire nos et mori in humilitate. Ipse dixisti: cum exaltatus fuero, omnes traham ad me* (Jo 12, 32). *Exaltatus es et exaltasti nos: noli derelinquere, ut contrahamur*<sup>36</sup>. Aus gleicher Gebetshaltung spricht er den Psalmvers: *confirma hoc deus, quod operatus es in nobis* (Ps 67, 29), der ihm dann den Flehruf an Christus eingibt: *hoc salutare, quod donasti nobis per tuam passionem, confirma et da auxilium; quoniam homines sumus, et non possumus incedere in virtutibus, si non adepti fuerimus auxilium tuum*<sup>37</sup>. Die Gestalt des richtenden Christus, der seiner bedrängten Herde Recht schafft, hat ihn besonders angezogen; ihm gilt der Vers: *surge, deus, iudica terram* (Ps 81, 8), den er eindringlich erläutert: *surge, qui pro nobis passus es, pro nobis mortuus es, surge et salva nos . . . Quia venisti humilis et contemptus, veni quasi iudex et vindica nos*<sup>38</sup>.

Aber auch der Stimmung des Jubels, des Dankes und der Huldigung an Christus gibt Hieronymus mit den Worten des Psalters Ausdruck. Durch seine Herabkunft hat Christus der Welt die Erlösung gebracht, darum preist er ihn: *benedixisti, domine, terram tuam* (Ps 84, 2)<sup>39</sup>. Den Triumph der Himmelfahrt des Herrn künden ihm die Worte: *viderunt ingressus tui, deus* (Ps 67, 25), *quoniam videntibus quingentis viris et omnibus apostolis . . . ascendisti in caelis*<sup>40</sup>. Das gnadenhafte Innewohnen Christi in der Menschenseele findet er beglückend ausgesprochen in dem

Christus jeweils sorgsam geprüft, wenn auch aus Raumgründen nicht immer der gesamte Kontext, der dies erweist, angeführt werden kann.

<sup>33</sup> Tract. de ps. 78 (67 Morin).

<sup>34</sup> Tract. de ps. 143 (280 M.).

<sup>35</sup> Ebd. (281 Morin).

<sup>36</sup> Tract. de ps. 89 (108 M.).

<sup>37</sup> Tract. de ps. 67 (42 Morin); ähnlich tract. de ps. 7 (22 M.) mit reichen, selbstgeschaffenen Christusgebeten.

<sup>38</sup> Tract. de ps. 81 (79/80 M.); vgl. noch Tract. de ps. 5 (15 M.)

<sup>39</sup> Tract. de ps. 84 (93 M.).

<sup>40</sup> Tract. de ps. 67 (41 M.).

Vers: *et habitabis in eis* (Ps 5, 12), den er erläutert: *felices, qui Christum hospitem habere merebuntur*<sup>41</sup>. Jubelnd bekennt er seine Hingabe an den Herrn: *o domine, quia ego servus tuus* (Ps 115, 16)<sup>42</sup>, und Psalm 8 ist ihm eine Glaubenshuldigung aller Völker an Christus, da er mit den Worten beginnt: *domine, dominus noster, quam admirabile est nomen tuum in universa terra*<sup>43</sup>.

Der Eindruck, den wir aus diesem Psalmenbeten des Hieronymus gewinnen, ist übermächtig: im Psalter spricht sich seine Seele vor Christus im Gebete aus mit solch müheloser Leichtigkeit und Spontaneität, mit solcher Innigkeit und Wärme, daß dieser ihm das von lang her vertraute und geliebte Gebetbuch gewesen sein muß, in dessen Formen er alles vor seinen Herrn Jesus Christus tragen konnte, was immer seine Seele bewegte.

2. Neben die geheiligten Formen des hieronymianischen Christusgebetes aus der Welt des Psalters tritt eine ähnlich reiche Fülle persönlich formulierter oder aus dem volksfrommen Bereich übernommener Gebete an Christus, die der Christusfrömmigkeit des Mönches von Bethlehem neue Farbe und Mannigfaltigkeit verleihen. Die für sein christusorientiertes Psalmenbeten angeführten Belege ließen schon wiederholt erkennen, wie der einzelne Psalmvers ihn anregte zu einer eigenen, persönlich gefärbten Entfaltung des darin ausgesprochenen Gebetsgehaltes, die die Anrede an Christus beibehält<sup>44</sup>. Dieser Anrede an Christus begegnen wir wieder in der von ihm verfaßten Inschrift am Eingang der Geburtsgrötte, deren Schlußverse lauten:

*Hic praesepe tuum, Christe, atque hic mystica reges  
Munera portantes hominique deoque dedere*<sup>45</sup>.

Hierbei mochte er an die hymnologische und epigraphische Tradition des lateinischen Westens anknüpfen, der die Anrede an Christus ja seit den Tagen eines Hilarius, Marius Victorinus und Damasus geläufig war<sup>46</sup>. Wenn er aber betet: *tribue nobis, Jesu Christe, expressis et afflictis et repulsis in isto saeculo, ut nos recipias et ponas in gloriam*<sup>47</sup>, so formt hier seine persönliche Christussehnsucht ganz unmittelbar die Worte,

<sup>41</sup> Tract. de ps. 5 (16 Morin).

<sup>42</sup> Tract. de ps. 115 (218 M.).

<sup>43</sup> Homil. in die pasch. (414 Morin).

<sup>44</sup> Die Belege lassen sich mühelos vermehren; vgl. den umfangreichen Text Tract. de ps. 107 (184 f. M.), ferner Tract. de ps. 76 (56 M.) und Tract. de ps. 132 (247 M.).

<sup>45</sup> Ep. 108, 33,3 (55,351 H.).

<sup>46</sup> Hil., Hymn. 1,6 (CSEL 65,209 Feder); C. Marius Victor., Hymn. 2 (PL 8,1142/43); Damas., Epigr. 55 (57 Ihm).

<sup>47</sup> In Sophon. comm. in fin. (PL 25,1454 A); ein weiteres Christusgebet Tract. de ps. 108 (197 M.); nicht völlig sicher scheint mir die Anrede an Christus Tract. de ps. 147 (304 M.): *tolle, domine, sordes meas, tolle quodcumque vitii est*.

ebenso wenn an anderer Stelle sein Auferstehungsglaube spricht: *propterea, domine, resurgo, quia tu fuisti ad inferos et resurrexisti. Detenta fuisset anima mea, si non tua anima de inferis resurrexisset*<sup>48</sup>. Sein Dank für die Erlösung richtet sich ebenso an Christus: *gratias tibi, Christe salvator, tua agimus creatura, quod tam potentem adversarium nostrum (scil. mortem), dum occideris, occidisti. Quis ante te miserior homine, qui aeterno mortis terrore prostratus vivendi sensum ad hoc tantum acceperat, ut periret?*<sup>49</sup>. Für das Geschenk eines Freundes, wie es Bonosus war, hat er Worte des Dankes an Christus gefunden, die zum Schönsten gehören, was er geschrieben hat: es ist das große Christusgebet, das mit den Worten beginnt: *gratias tibi, domine Jesu, quod in die tuo habeo, qui pro me possit rogare*<sup>50</sup>.

In die Welt der Volksfrömmigkeit führt die Formel „*Jesu bone*“, die Hieronymus sehr geläufig ist. Sie begegnet als staunender Ausruf, als er von dem Ernst der Abtötungen erzählt, mit dem sich Nepotian auf die Priesterweihe vorbereitet<sup>51</sup>, als Ausruf der Bewunderung bei der Schilderung des Eifers, mit dem Fabiola sich der Schriftlesung widmet<sup>52</sup>, sie drückt den Jubel aus über den Entschluß der Demetrias, sich im Kloster Gott zu weihen<sup>53</sup>. In den genannten Beispielen kann man die Formel als altchristliches Stoßgebet ansprechen, aber wenn sie auch zur Einleitung einer ironischen Bemerkung dient<sup>54</sup>, so zeigt dies, daß dieses Kurzgebet zu Christus der Gefahr der Erstarrung zur bloßen Interjektion nicht entgangen ist, von der allzu häufig gebrauchte Kurzformeln des Gebetes leicht bedroht sind. Aus welchem Bereich dieses Stoßgebet kommt, wird deutlich an einer Stelle der Vita Malchi, wo es Hieronymus einem schlichten Mann aus dem Volke in den Mund legt, der damit die Erzählung eines aufregenden Erlebnisses schmückt<sup>55</sup>.

In diesen Rahmen gehören endlich die zahlreichen Beteuerungsformeln, mit denen Hieronymus Jesus zum Zeugen dafür anruft, daß das von ihm Berichtete oder Behauptete der Wahrheit entspricht<sup>56</sup>; dabei fällt

<sup>48</sup> Tract. de ps. 93 (131 M.).

<sup>49</sup> Ep. 60,3 (54,551 H.).

<sup>50</sup> Ep. 3,5 (54,17 f. H.).

<sup>51</sup> Ep. 60, 10,3 (54,559 H.).

<sup>52</sup> Ep. 77,6 (55,44 H.).

<sup>53</sup> Ep. 130, 6,2 (56,181 H.).

<sup>54</sup> Hieronymus kommt der Name des Jovinian aus der Feder und schon ist der Ausruf da: *Jesu bone, qualem et quantum virum, cuius nemo scripta intellegeret!* Ep. 50, 2 (54, 390 H.).

<sup>55</sup> Vita Malchi 9 (PL 23,58 D): *Jesu bone, quid tunc terroris, quid gaudii fuit!* Aus der vom Volksfrommen her geprägten Mönchsfrömmigkeit kommt das Christusgebet in der Vita Pauli 16 (PL 23, 27 B.).

<sup>56</sup> Die gebräuchlichsten Wendungen sind: Ep. 17,3 (54,72 H.): *Testis est Jesus; Vita Pauli erem. 6 (PL 23,21 B): Jesum testor et sanctos angelos eius; ep. 39,5 (54,305 H.): rem sum dicturus incredibilem sed Christo teste non falsam; Apol. adv. Ruf. 3,2 (PL 23,458 C): testem invoco Jesum conscientia meae.*

es für die Beurteilung der Stellung Christi innerhalb der Gesamtfrömmigkeit des Hieronymus ins Gewicht, daß die Anrufung Jesu zum Zeugen der Wahrheit ungleich häufiger ist als die Gottes schlechthin<sup>57</sup>. Schließlich wird man noch die Beschwörungsformeln beim Namen Jesu, bei der Liebe oder beim Kreuze des Herrn als verkürzte Gebetsanrufungen an Christus betrachten dürfen, die Hieronymus ebenso leicht in die Feder fließen wie sie dem einfachen christlichen Volk seiner Zeit von den Lippen kommen<sup>58</sup>.

### III. Die Quellen des Christusgebetes bei Hieronymus

Bei solchem Reichtum von Christusgebeten in der Frömmigkeit des Hieronymus, die allein schon deren christozentrischen Charakter klar erkennen lassen, drängt sich nun die Frage auf, ob sich die Quellen nachweisen lassen, aus denen die Fülle dieses Betens zu Christus geflossen ist. Die Tatsächlichkeit diese Gebetes bedarf ja keiner besonderen Erklärung, da christliche Privatfrömmigkeit aller Zeiten sich am Neuen Testament orientieren konnte, das das Gebet zu Christus einwandfrei kennt.

Für die Herkunft des christusorientierten Psalmenbetens, wie Hieronymus es so umfassend übt, ist die Antwort auf diese Frage leichter: Hieronymus konnte hier anknüpfen an die Tradition, die aus neutestamentlichem Bereich hervorquillt, die dann in der Zeit der Märtyrerkirche sich kraftvoll entfaltet und in der Friedenszeit zu einer starken Strömung innerhalb der gesamten Christusfrömmigkeit wird, die ihre Gebetsformen unentwegt dem Psalter entnimmt<sup>59</sup>. Bei den übrigen Christusgebeten des Hieronymus könnte man zunächst an die Entwicklung des Christusgebetes in der Liturgie denken und ihre große Zahl in Verbindung bringen mit der betont antiarianischen Haltung der Zeit, die nach Jungmanns Untersuchung ohne Zweifel für das liturgische Beten zu Christus von großer Bedeutung wurde<sup>60</sup>. Man wird gewiß antiarianischen Einfluß auch für die Privatfrömmigkeit dieser Epoche dort nicht ausschließen wollen, wo das Gebet in besonderer Weise die Gottheit Christi betont. Das ist aber nun in den vorgelegten Beispielen hieronymianischer Christusgebete so auffallend selten der

<sup>57</sup> Auf 15 Anrufungen an Jesus kommen zwei, die sich an „deus“ wenden.

<sup>58</sup> Im Brief an Papst Damasus ep. 15,5 (54,67 H.): *obtestor beatitudinem tuam per crucifixum, mundi salutem*; ep. 47,2 (54,346 H.) *precor per domini caritatem*; eine Mutter wendet sich an den hl. Hilarion um Hilfe für ihre kranken Kinder: Vita Hilar. 14 (PL 23,34 B): *precor te per Jesum clementissimum deum nostrum; obtestor per crucem eius et sanguinem, ut reddas mihi tres filios*.

<sup>59</sup> Vgl. B. Fischer a. a. O. (Anm. 26) *passim*.

<sup>60</sup> J. A. Jungmann a. a. O. (Anm. 1) 192/8.



Fall<sup>61</sup>, daß dieser Einfluß sicher nicht ausreicht, weder ihre Fülle noch ihre eigentümliche Farbe begreiflich zu machen. Die frische Unmittelbarkeit und Spontaneität der überwiegenden Mehrheit dieser Gebete einerseits und ihre warme Jesusinnigkeit andererseits scheinen vielmehr auf zwei Quellen hinzuweisen, die entweder vor aller antiarianischen Haltung liegen oder einfach abseits von ihr fließen.

Die eine Quelle, aus der sich das Christusgebet des Hieronymus stetig nährt, ist die reiche und weite Welt der Volksfrömmigkeit, die sozusagen eigenen Gesetzen folgt und wenig unmittelbare Rückwirkungen dogmatischer Reflexion verrät. Wo immer ein schlichter, christusgläubiger Mensch der alten Kirche sich in Not oder in Jubel gestellt weiß, da wendet sich sein Herz in ganz spontanem Gebet seinem Erlöser zu, von dem es sichere Hilfe erhofft oder dem es seine Huldigung darbringt. Daß die spontane Veranlagung des Hieronymus von hier aus ansprechbar war und daß er dieser Welt tatsächlich verpflichtet war, sei kurz an drei Beispielen erläutert, die alle aus seinem Schrifttum entnommen werden können. Es ist bekannt, daß die Märtyrerakten uns eine Reihe unvergänglicher Zeugnisse volksfrommen Betens zu Christus erhalten haben<sup>62</sup>. In einem Brief an Innocentius erzählt nun Hieronymus ein Ereignis, das sich zu seinen Lebzeiten in Vercelli zutrug: eine Frau wird dem Richter als Ehebrecherin vorgeführt; da sie unentwegt ihre Unschuld beteuert, wird sie gefoltert; in ihren Qualen betet sie zu Christus: *Tu testis, domine Jesu, cui occultum nihil est, qui es scrutator renis et cordis, non ideo me negare velle, ne peream, sed ideo mentiri nolle, ne peccem*. Als die Folter verschärft wird, kommt der Notruf von ihren Lippen: *succurre, domine Jesu!*<sup>63</sup>. Vieles spricht dafür, daß die Formulierung des Gebetes von Hieronymus stammt, aber er hat sie nach der ihm vertrauten Märtyrerfrömmigkeit gestaltet. In ähnlicher Situation betet Agathonike: *domine Jesu Christe, tu me adiuva*<sup>64</sup>, und der Märtyrer Dativus ruft in seinem Leiden: *subveni, rogo, Christe!*<sup>65</sup>. Bei der Heilung eines Besessenen läßt Hieronymus den Hilarion beten: *domine Jesu, solve miserum, solve captivum!*<sup>66</sup> Von der hl. Melania, die in kurzer Zeitspanne Gatten und Söhne verlor, berichtet er: *ad pedes advoluta Christi, quasi ipsum teneret, adrisit: expeditius tibi servitura sum, domine*<sup>67</sup>. Es ist diese Atmosphäre ganz spontaner, unreflektierter, volksfrommer Gebetshaltung, die uns aus vielen Christusgebeten des

<sup>61</sup> In Frage kämen etwa die Belege der Anm. 8, 13, 37, 38, 40, 58.

<sup>62</sup> Auf sie wird in anderem Zusammenhang ausführlich eingegangen.

<sup>63</sup> Ep. 1,3. 5 (54,3 H.).

<sup>64</sup> Acta Carpi etc. 41 (153 Delehaye).

<sup>65</sup> Passio ss. Dativi etc. 10,5 (57 Franchi de' Cavalieri).

<sup>66</sup> Vita Hil. 18 (PL 23,36 B).

<sup>67</sup> Ep. 39, 5,5 (54,305 Hilberg).

Hieronymus entgegenweht, aus dieser Atmosphäre kommt sein *Jesu bone*, sein *Ad pedes Jesu iacebam*, sein *Gratias tibi, Christe!*<sup>68</sup>

Die zweite Quelle, aus der das Gebet zu Christus bei Hieronymus hervorströmt, möchten wir in der innigen Jesusfrömmigkeit des Origenes sehen, mit der Hieronymus wie kaum ein anderer lateinischer Vater vertraut war. Die Jesusinnigkeit des Origenes wird vor allem in seinen schlichten exegetischen Homilien vor dem Volke faßbar, und Hieronymus ist tief in ihre Welt eingedrungen, als er sie für den lateinischen Westen übersetzte. Die innere Verwandtschaft der Christusfrömmigkeit beider Männer wird jedem unmittelbar deutlich, der die alttestamentlichen Homilien des Alexandriners neben den Psalmenpredigten des Mönches liest. Bekanntlich hat ja die theoretische Überzeugung des Origenes, das Gebet sei durch Christus an den Vater zu richten<sup>69</sup>, diesen nicht daran gehindert, sich im Gebet direkt an Christus zu wenden. Sind diese Gebete auch nicht so häufig wie bei Hieronymus<sup>70</sup>, so hat er dafür besonders in den Schlußstellen der Homilien zahlreiche indirekte Gebetswünsche an Christus von solcher Wärme und Innigkeit<sup>71</sup>, daß man die Jesusfrömmigkeit des Origenes unbedenklich als den Mutterboden bezeichnen darf, aus dem die reife Frucht hieronymianischen Christusgebetes hervorstach. In dieser Schule ist die Christusfrömmigkeit zum Zentrum seines religiösen Lebens geworden, wie er es selbst vorbildhaft ausgesprochen hat:

*Christus omnia, ut qui omnia propter Christum dimiserit, unum inveniat pro omnibus et possit libere proclamare: pars mea Dominus (Ps 72,26)*<sup>72</sup>.

<sup>68</sup> S. ob. Anm. 50—54, 5 und 49.

<sup>69</sup> Vgl. die ausführliche Darstellung bei J. A. Jungmann. a. O. 139/41.

<sup>70</sup> Vgl. die Hinweise bei F. J. Dölger, *Sol salutis* (Münster 1925) 115 Anm. 2; zum Christusgebet bei Origenes äußert sich noch J. Lebreton in *Fliche-Martin, Histoire de l'Eglise* 2 (Paris 1935) 299, 370.

<sup>71</sup> Auf einige der schönsten Stellen sei hingewiesen: Orig., In Gen. hom. 15,7 (PG 12,246 B); In Ex. hom. 2,4 (PG 12,310 A); In Num. hom. 18,4 (PG 12,718 A); In Lev. hom. 11,3 (PG 12,535 A); In Cant. Ct. hom. 2 (PL 23,1140 A/B). Viele Stellen seiner Homilien setzen das direkte Gebet zu Christus voraus, z. B. In Num. hom. 7,1 (PG 12,612 C). Zur Jesusfrömmigkeit des Origenes vgl. noch die sehr bedeutsamen Ausführungen von H. de Lubac, *Histoire et Esprit* (Paris 1950) 354/5.

<sup>72</sup> Ep. 66, 8,5 (54,658 Hilberg). Für die Christozentrik seiner Frömmigkeit vgl. noch die schöne Mahnung an seine Mönche, *Tract. de ps. 133* (257 Morin): *Quodcumque facitis referte ad Dominum. Manus levantur, os Christum resonet.*

## DAS TRIERER ANIMA CHRISTI

Der bisher unveröffentlichte älteste nichtlateinische Text des  
Anima Christi aus einer Handschrift des frühen 14. Jahrhunderts  
in der Trierer Stadtbibliothek

VON PROFESSOR DR. BALTHASAR FISCHER

### I. Stand der Forschung

Das mit den Worten *Anima Christi* beginnende einprägsame Christusgebet, das vom Missale Romanum unter dem Titel „Aspirationes St. Ignatii ad Ssum Redemptorem“ in die Gebetssammlung für die priesterliche Dankagung aufgenommen wurde, ist in den letzten Jahrzehnten wiederholt Gegenstand wissenschaftlicher Forschung gewesen, über die zuletzt 1935 der belgische Jesuit J. Schepens<sup>1</sup> zusammenfassend berichtet hat. Zwar hat diese Forschung die reizvollen motivgeschichtlichen Fragen, die sich an dieses m.a. Gebetchen knüpfen<sup>2</sup>, bisher noch nicht gesichtet, aber sie hat sich dafür um so eifriger bemüht, bis zu den ältesten Bezeugungen und Fassungen vorzustößen. Dabei hat sich längst einwandfrei erwiesen, daß Ignatius von Loyola nicht der Verfasser dieses seines Lieblingsgebetes sein kann; denn schon mehr als ein Jahrhundert vor seiner Geburt ist es in Spanien so bekannt, daß man es 1364 beim Bau des Alkazar in Sevilla über einem Eingang in die Wand meißelt<sup>3</sup>; schon 1344 zählt es die süddeutsche Dominikanerin und Mystikerin Margareta

<sup>1</sup> P. Schepens, Pour l'histoire de la prière *Anima Christi*: Nouv. Rev. Théol. 62 (1935), 669—710. Sowohl dieser Aufsatz wie die nachfolgenden Arbeiten werden im Verlauf der Anmerkungen lediglich mit Verfassernamen und Seitenzahl angeführt:

V. Kehrein, Über den Verfasser des Gebetes *Anima Christi sanctifica me*: Der Katholik 78/II (1898), 439—504.

G. M. Dreves, Wer hat das *Anima Christi* verfaßt?: Stimmen aus Maria-Laach 54 (1898), 493—504.

D. A. Stracke, Iets over het *Anima Christi*: Bijdragen tot de Geschiedenis 1922, 833—860. (Die Bekanntschaft mit dieser weitaus gründlichsten, von Schepens leider übersehenen, von Wilmart nur im Auszug gekannten Arbeit zum *Anima Christi* verdanke ich der durch C. A. Bouman, Utrecht freundlich vermittelten Zusendung eines Sonderabdruckes durch den Verfasser).

A. Wilmart, Auteurs spirituels du moyen-âge latin, Paris 1932, 21. 367 f. 514.

H. Thurston, Art. *Anima Christi*: Dict. de Spir. I (1934), 670—672.

<sup>2</sup> Es wäre die Frage zu klären, wo die Einzelmotive beheimatet sind; wahrscheinlich würde sich hier unvermutet starke Verankerung in altchristlicher Frömmigkeit zeigen; weiter wären Verwendungsgeschichte und Herkunftsfrage zu klären; bei der letzteren ist man versucht, an irischen Einfluß zu denken; vgl. E. Bishop, Liturgica historica, Oxford 1918, 148: „The ejaculatory, litanic, asyndetic type of prayer is peculiarly suited to the Irish genius“.

<sup>3</sup> Nach der Edition von J. G. y Perez abgedruckt Schepens 703; der Text bricht nach „ab hoste maligno defende me“ ab.

Ebner<sup>4</sup> zu ihren Lieblingsgebeten; ja in einer Londoner Handschrift hat sich als bisher ältester Textzeuge eine lateinische Fassung erhalten, die zwischen 1314 und 1320 niedergeschrieben worden ist<sup>5</sup>.

Während Margareta Ebner nur die erste Zeile des Gebetes zitiert, haben wir in den beiden anderen Fällen Textbezeugungen des lateinischen *Anima Christi* aus dem 14. Jahrhundert vor uns, denen sich — je aus einer Pariser<sup>6</sup> und einer weiteren Londoner Handschrift<sup>7</sup> — zwei weitere durch Veröffentlichung zugänglich gemachte lateinische Fassungen anschließen. Daneben aber sind noch aus dem gleichen 14. Jahrhundert vier nichtlateinische Fassungen bekannt geworden: eine mittelfranzösische<sup>8</sup>, zwei mittelniederdeutsche<sup>9</sup> und zwei mittelhochdeutsche. Von ihnen ist nur eine<sup>10</sup> bisher unveröffentlicht geblieben, obwohl sie, dem Anfang des Jahrhunderts angehörig, wohl von allen nichtlateinischen Fassungen die älteste ist, und obwohl M. Keuffer<sup>11</sup> und V. Kehrein<sup>12</sup> schon in den 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts auf sie aufmerksam gemacht hatten: die mittelhochdeutsche Fassung in einer Handschrift der Trierer Stadtbibliothek.

Die vorliegende Veröffentlichung will diese Lücke in der *Anima-Christi*-Forschung schließen und hofft damit, einen kleinen Beitrag zur Lösung ihrer vielen noch offenen Fragen<sup>13</sup> zu leisten. Insbesondere möchte sie — als Veröffentlichung des ältesten bekannt gewordenen nichtlateinischen Textes — ein Beitrag zu der (von Schepens leider vernachlässigten) Frage sein, ob der Urtext des *Anima Christi* lateinisch oder nichtlateinisch war.

<sup>4</sup> Vgl. die Ausgabe ihrer Aufzeichnungen durch Ph. Strauch, Margarete Ebner und Heinrich von Nördlingen, Freiburg-Tübingen 1882, 80, 83.

<sup>5</sup> London, British Museum, Harley 2253; veröffentlicht durch M. Frost in *Theology*, May 1923, 285; (zugänglich gemacht durch eine von P. L. Brou OSB, Quarr Abbey, Ryde freundlich übersandte Abschrift); Provenienz Kloster Leominster im Raume Hereford, England. Die Angabe von L. Eisenhofer, *Art. Anima Christi: Lexikon für Theologie und Kirche I*, 447 über eine Bezeugung im 12. Jahrhundert beruht auf einem Mißverständnis einer Angabe bei Leroquais; vgl. Thurston 672.

<sup>6</sup> Paris, Bibl. Nat., ms. lat. 874, veröffentlicht durch V. Leroquais, *Les Sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France II* (Paris 1924), 351 Nr. 527. Es handelt sich um ein Missale der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts aus Cluny.

<sup>7</sup> London, Brit. Museum, Harley 1260, veröffentlicht Dreves 502 f., nach Schepens 704 aus dem Jahre 1370.

<sup>8</sup> Veröffentlicht durch L. Gougaud, *Les vies et les arts liturgiques* 1923, 162—164, abgedruckt Schepens 710; *Zeitsetzung* 1350—1380.

<sup>9</sup> Veröffentlicht Stracke 854 und 850; *Zeitsetzung* 1338/9 und „spätestens drittes Viertel des 14. Jahrhunderts“. Die Fassung von 1338/9 ist von allen bekannten die dem Trierer *Anima Christi* am nächsten stehende.

<sup>10</sup> Die andere ist veröffentlicht Kehrein 119; *Zeitsetzung* 14. Jahrhundert; Bibliotheksheimat Kloster Engelberg in der Schweiz.

<sup>11</sup> M. Keuffer, *Beschreibendes Verzeichnis der Handschriften der Stadtbibliothek von Trier*, Heft 4, Trier 1897, 94. <sup>12</sup> Kehrein 118.

<sup>13</sup> Allerdings soll den Hypothesen über den Verfasser keine neue hinzugefügt werden; entweder sind sie, wie die auf Bernardin von Feltre (geb. 1439) gehende von E. Flornoy (vgl. Schepens 709) durch die Handschriften-Funde überholt, oder sie haben wie die von Dreves (Johannes XXII; vgl. Dreves 498—502) oder die von Kehrein (ein Mitglied des Dominikanerordens; vgl. Kehrein 120) kein genügend sicheres Fundament.



## II. Beschreibung der Handschrift

Unser Text ist enthalten in der Handschrift 494/1596 der Trierer Stadtbibliothek<sup>14</sup>. Es handelt sich bei ihr um ein von Holzdeckeln in rotem Schafell zusammengehaltenes Gebetbuch im Duodezformat (105 × 128 mm), das M. Keuffer im Handschriften-Verzeichnis<sup>15</sup> in den Anfang des 14. Jahrhunderts setzt. Nach einem Herkunftsvermerk auf der Innenseite des Vorderdeckels gehörte es im 15. Jahrhundert den „fratres Cartusienses prope Moyuntiam“ und wurde von Mainz aus 1533 der Kartause in Rethel in Frankreich geschenkt; von dort dürfte es in die Trierer bzw. Merzlicher Kartause gekommen sein. Das Korpus<sup>16</sup> des Büchleins (fol. 12—fol. 56) bietet ohne ersichtliches Ordnungsprinzip ein Gemisch aus lateinischen und mittelhochdeutschen Gebets- und Betrachtungstexten, die mit dem Bruchstück eines festlicher ausgestalteten marianischen Collectars abschließen (fol. 54r— fol. 56v).

Sowohl in den lateinischen wie in den deutschen Gebeten ist stellenweise der Einfluß der Mystik unverkennbar; ja es ist wahrscheinlich, daß es sich bei einigen der Betrachtungstexte um eine sehr frühe, bisher unentdeckte Bezeugung von Eckhart'schem Gut<sup>17</sup> handelt. Falls diese Vermutung sich bestätigt, würde die Handschrift wohl erst in das dritte Jahrzehnt des Jahrhunderts zu setzen sein, denn sie zitiert ihren Gewährsmann als „lesemeister von kolin“ (fol. 36v); Eckhart († 1327) ist aber erst in seinem letzten Lebensjahrzehnt in Köln tätig gewesen.

Unser *Anima Christi* ist der fünfte in der Reihe der von der Handschrift gebotenen Gebetstexte. Die Gebetssammlung beginnt mit einem lateinischen Gebet, das die einzelnen Glieder Christi anredet: *Salve crux*

<sup>14</sup> Für die freundlich gewährte zeitweilige Überlassung der Handschrift sei Herrn Bibliotheksdirektor Dr. Schiel auch hier verbindlich gedankt.

<sup>15</sup> S. o. Anm. 11.

<sup>16</sup> Fol. 2—fol. 11 sind in anderem Pergament gehalten und von einer späteren Hand beschrieben: 2—4 *Correctiones Patrum*; 4—11r *Excerpta utilia ex translatione Paschasii*.

<sup>17</sup> Es handelt sich zunächst um ein Stück fol. 20r—fol. 21r (Inc. Funf wise meistere sassen bienander. Do sprach der eine meist wollen wir reden von lidene. . . . Expl. selicheit die uns von lidene kumit. Nu helfe uns got. Amen), das schon J. Wackernagel veröffentlicht hat und das J. Quint bei seinen Bibliotheksreisen im ganzen sechsmal angetroffen und verzeichnet hat, darunter in der Trierer Handschrift 627, und zwar in ihr mit einem Plusstück, das auch unsere Bezeugung aufweist; allerdings liegen die Nachweisungen Quints durchgehends zirka hundert Jahre und mehr nach der unseren in Handschriften des 15. Jahrhunderts; vgl. J. Quint, *Neue Handschriftenfunde zur Überlieferung der deutschen Werke Meister Eckharts und seiner Schule* (Eckhart-Ausgabe, Untersuchungen, Bd. I), Stuttgart-Berlin 1940, 139, 143, 206, 223 (der Trierer Text) 231, 237. Das zweite in Frage kommende Stück steht fol. 36v—37r (Inc. Der lesemeister von Kolin sprach: ein vollkommen mensche solde haben sech(s) ding an ime. . . . Expl. geeinigt si i diz afgrunde der gotheide. Amen). Es enthält so charakteristische Wendungen wie diese: „geeinigt in das einig ein“; vgl. dazu Fr. Pfeiffer, *Meister Eckhart*, Leipzig 1857, 187, 15 und J. Quint a. a. O. 237. Falls die in vollem Gange befindliche Prüfung der Eckhart-überlieferung unsere Vermutung bestätigen sollte, würde es sich um einen jener vielen Funde handeln, die J. Quint a. a. O. VIII vorausgesagt hat. — Die Texte werden durch A. M. Lückner, Frankfurt geprüft und gegebenenfalls veröffentlicht werden.

que de corpore Domini Nostri Jesu Christi dedicata es (fol. 12r); es folgen zwei kurze lateinische Anrufungen des Gekreuzigten, die eine unter dem Motiv der Dornenkrone, die andere unter dem der geöffneten Seite (fol. 12v); es folgt ein längerer, deutlich die Diktion der deutschen (Frauen-?) Mystik verratender mittelhochdeutscher Text „Der himilsche kunic“ (fol. 12r–13r), der in bewegter Sprache die Leiden der einzelnen Glieder des Gekreuzigten aufzählt. Nach einem Schlußvermerk, der dem andächtigen Beter dieses Textes 6666 Tage Ablass verheißt, folgt ohne Überschrift, in rote Klammern eingeschlossen, auf der unteren Hälfte von fol. 13r unser Text, der selbst wieder von einem zweizeiligen Ablassvermerk gefolgt ist, in dem etwa die zweite Hälfte der zweiten Zeile durch Rasur ausgetilgt ist. Auf den folgenden Seiten schließen sich — nach einem weiteren lateinischen Kurzgebet zum sterbenden Erlöser — allgemeiner gehaltene lateinische Gebete zu den drei göttlichen Personen an.

Der Text ist in gut leserlicher, nicht allzusehr abgekürzter, beim Ablassvermerk deutlich sorgloser werdender Kurrentschrift geschrieben, ohne Absätze, aber mit einer — allerdings nicht konsequent durchgeführten — Rubrizierung der Satzanfänge. Dialektgeographisch dürfte er, wie Prof. K. Meisen in Bonn mir freundlich mitteilt, dem mittelhochdeutschen Raume um Mainz, also dem Raume der ältesten, schon für das 15. Jahrhundert nachweisbaren Bibliotheksheimat der Handschrift angehören.

### III. Der Text<sup>18</sup>

- <sup>1</sup> *Godes sele hele mich*
- <sup>2</sup> *godes lichame bealde mic*
- <sup>3</sup> *Godes blut del daz drenke mich*
- <sup>4</sup> *wasser daz von godes siten flois daz wesche mich*
- <sup>5</sup> *de martel godes sterke mich*
- <sup>6</sup> *o guder got herhore mich*
- <sup>7</sup> *hilf mir herre daz hich von deir nit werde gescheiden*
- <sup>8</sup> *behude mich vor bosen vienden*
- <sup>9</sup> *In mime hende ruf mir*
- <sup>10</sup> *un leide mich*
- <sup>11</sup> *unde secze mich zu dir*
- <sup>12</sup> *daz ich dich werde lobende*
- <sup>13</sup> *mit de engele imer eweclige. Amen.*
  
- <sup>14</sup> *der dis sprichit alse diche halse er is sprichit*
- <sup>15</sup> *der hat dridusint tag abbellos*
- <sup>16</sup> *dotheliger sunden ..... (Rasur)<sup>19</sup>*

<sup>18</sup> Bei dem eigenartigen Fehlen (Z, 2 in bealde) bzw. Zufügen von h (Z. 6, 7, 8, 14) handelt es sich um häufig bezeugte Schreibgewohnheiten, die schon in althochdeutscher Zeit zu beobachten sind; vgl. K. Meisen, *Altdeutsche Grammatik*, Bonn 1947, 34 (Freundlicher Hinweis von Professor Meisen, Bonn).

#### IV. Kommentar

Der hier folgende, nach Zeilen geordnete, knappe Kommentar kann bei der gebotenen Raumbeschränkung neben der Erklärung der Besonderheiten leider nur die vordringlichere Aufgabe der Konfrontierung mit den lateinischen Fassungen des 14. Jahrhunderts<sup>20</sup> leisten; die reizvolle Frage nach dem Verhältnis der nichtdeutschen Texte untereinander mußte im allgemeinen vorerst beiseite bleiben. Allerdings muß zu ihr wenigstens soviel gesagt werden, daß der Trierer Text durchaus kein „Einzelgänger“ inmitten der übrigen nichtlateinischen Überlieferung ist, wie man auf Grund der gleich nachzuweisenden Abweichungen vom lateinischen Text vermuten könnte; im Gegenteil ließ sich für sozusagen alle seine Eigenheiten ein Nachleben beobachten, das oft über Jahrhunderte<sup>21</sup>, in einem Falle<sup>22</sup> bis in die Gegenwart reicht.

1 Christus schlechthin „Gott“ zu nennen ist frühm. a. Frömmigkeit im deutschen<sup>23</sup> und außerdeutschen<sup>24</sup> Raume geläufig. Dagegen liest keine der bekannt gewordenen lateinischen Fassungen unseres Gebetes „Anima Dei“ statt „Anima Christi“: eine Feststellung, die entsprechend auch für die Zeilen 2, 3, 4, 5 und 6 gilt. „Hele“ steht gegen das „sanctifica“ aller lateinischen Texte. Man beachte schließlich den Binnenreim „sele-hele“.

2 „Bealde“ = „behalde“, das in mittelhochdeutscher religiöser Sprache soviel wie „rette“ oder „erlöse“ heißt und lateinischem „salva“ entspricht. In der ältesten deutschen Fassung des „Media vita“ vom Jahre 1422 ist „salvator“ mit „behalter“ wiedergegeben<sup>25</sup>.

<sup>19</sup> Bei einer gründlichen Prüfung glaubte ich unter der Rasur-Stelle deutlich Reste des Wortes „dageligir“ erkennen zu können; als mir später der Aufsatz von Stracke zugänglich wurde, sah ich, daß der parallele Ablassvermerk des niederdeutschen Schwestertextes von 1338/9 (s. o. Anm. 9) tatsächlich an der Stelle der Trierer Rasur liest: „unde durent jar van dageliker sunden“ (Stracke 857); die Schepens 709 ausgesprochene Vermutung, daß an der radierten Stelle Johannes XXII. erwähnt gewesen sein könne, hat sich also nicht bestätigt. Offenbar hat jemand, dem die zwar nicht mehr leserliche, aber wohl wie im genannten Schwestertext phantastische Höhe des Ablasses für die läßlichen Sünden (zu diesem Begriff s. o. im Text S. 195) bedenklich erschien, diesen Teil des Ablassvermerkes getilgt. Wie geläufig die Zweigliedrigkeit der Ablassvermerke war, zeigt klar N. Paulus, Geschichte des Ablasses im MA. II (Paderborn 1923), 73–80; vgl. dort auch die weit bescheidenere Höhe der historisch einwandfrei bezeugten Ablassgewährungen.

<sup>20</sup> Wo nicht ausdrücklich von den Fassungen des 14. Jahrhunderts gesprochen wird, beziehen sich unsere Behauptungen auf sämtliche bekannt gewordenen lateinischen Texte.

<sup>21</sup> Vgl. etwa u. Anm. 28.

<sup>22</sup> Vgl. u. Anm. 27.

<sup>23</sup> Vgl. J. A. Jungmann, Zeitschr. f. kath. Theol. 69 (1947), 82.

<sup>24</sup> Für das Mittelenglische vgl. etwa das Zitat aus Chaucer († 1400): Anglia 65 (1941), 82.

<sup>25</sup> Vgl. W. Bäumker, Das katholische Kirchenlied in seinen Singweisen I (Freiburg 1886), 594.

3 Das auf den ersten Blick rätselhafte „del“ möchte ich als einen von der gleichen Hand nachträglich eingefügten Vermerk ansehen, der darauf aufmerksam machen will, daß das nachfolgende — zum leichteren Sprechen eingefügt — „daz“ eigentlich — als Störung des Parallelismus zwischen den drei ersten Zeilen — zu tilgen wäre. „Drenke“ steht gegen ausnahmslos<sup>26</sup> bezeugtes „inebria“ der lateinischen Fassung und hat sich im hochdeutschen *Anima Christi* durch eine lange Traditionsreihe hindurch gegen die lateinische Fassung bis heute halten können<sup>27</sup>.

4 Der auffälligen relativischen Formulierung, die in den nicht-lateinischen Texten ein reiches Nachleben hat<sup>28</sup>, entspricht in allen bekanntgewordenen lateinischen Fassungen der schlichte Genitiv „aqua lateris Christi“.

5—7 Zwischen 6 und 7 wird man die heute geläufige Zeile „Intra tua vulnera absconde me“ vermissen; sie fehlt in sämtlichen lateinischen und nichtlateinischen Fassungen des 14. Jahrhunderts und ist erstmalig in einem Gebetbuch der Erfurter Kartause aus dem 15. Jahrhundert nachgewiesen worden<sup>29</sup>. Die Einfügung von „hilf“ ist in lateinischen Texten nicht bezeugt.

8 Der Plural „vienden“ steht gegen den Singular „ab hoste maligno“ aller lateinischen Fassungen.

9 Alle lateinischen Fassungen haben als Entsprechung zu „Ende“ „hora mortis“; das Possessivpronomen fehlt in den lateinischen Fassungen des 14. Jahrhunderts, steht aber in der ältesten bekannten Jesuitenfassung von 1583<sup>30</sup>; keine lateinische Fassung kennt den starken Dativ „ruf mir“.

10 Der Stichus hat in keiner Fassung des 14. Jahrhunderts eine Entsprechung.

11 Entspricht genau der in allen bis jetzt bekanntgewordenen Zeugen vor 1450 übereinstimmenden, treuherzig-kühnen lateinischen Fassung „et pone me iuxta te“. Offenbar steht der paulinische Begriff vom „consedere“ (Eph 2, 8) im Hintergrund; aber ob nicht auch die

---

<sup>26</sup> Das zweimal — im Text von Sevilla und in einem unveröffentlichten Pariser Text (vgl. Schepens 704) — bezeugte „libera“ ist wohl als Verderbnis zu werten.

<sup>27</sup> Die heute geläufige deutsche Übersetzung liest: „Blut Christi tränke mich.“ Im niederdeutschen Raum beobachten wir allerdings um 1400 ein erstes Mal, wie sich — sicherlich unter dem Einfluß der lateinischen Fassung — „Bloet Christi druncken make mi“ (Stracke 844) durchsetzt; so heißt es denn im niederländischen „Anima Christi“ auch heute noch: „Bloed van Christus, maak mij dronken“; vgl. C. A. Bouman, *Groot Gebedenboek, Utrecht-Brüssel 1951*, 298.

<sup>28</sup> In niederdeutschen Fassungen noch 1574 bezeugt; vgl. Stracke 836.

<sup>29</sup> Vgl. Dreves 503.

<sup>30</sup> Vgl. Stracke 834.



Darstellung der sog. „Johannesminne“, wie sie gerade um 1300 in der deutschen Kunst aufkommt<sup>31</sup>, mit im Spiel sein könnte? Lateinische Hs'en aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts kennen erstmalig — als Zusatz<sup>32</sup> und auch schon als Ersatz<sup>33</sup> — unsere schwächere heutige Fassung „et iube me venire ad te“.

12 Die umständliche Partizipialkonstruktion hat in den lateinischen Texten keine Entsprechung.

13 „Engel“ statt „sancti“ entspricht der übereinstimmenden Lesart der lateinischen Texte des 14. Jahrhunderts, die allerdings sämtlich „cum angelis tuis“ lesen.

14—16 Der Begriff einer „indulgentia peccatorum mortalium et venialium“ ist, wie Nik. Paulus<sup>34</sup> nachgewiesen hat, im MA geläufig und unanstößig; es ist Erlaß von Sündenstrafen für schwere bzw. läßliche Sünden gemeint. Die Zahl „3000 Tage“, die genau so schon im Ablassvermerk des ältesten lateinischen *Anima Christi* steht<sup>35</sup>, und die dann — meist in Verbindung mit dem Namen Papst Johannes XXII. — noch im 14. und dann besonders im 15. Jahrhundert<sup>36</sup> immer wieder bezeugt ist, gehört trotzdem wohl zu den Übertreibungen, denen die wirklichen und angeblichen Ablassgewährungen dieses Papstes ausgesetzt waren<sup>37</sup>. Vielleicht liegt als historischer Kern eine tatsächliche Ablassverleihung in ungewöhnlicher Höhe und unter ungewöhnlichen Umständen vor, die die fromme Phantasie dann weiter gesteigert und mit dem Namen Johannes XXII. verbunden hätte. Es ist jedenfalls auffällig, daß unabhängig voneinander zwei Handschriften noch des 14. Jahrhunderts gerade im Zusammenhang mit dem *Anima Christi* von einem königlichen Ablass-Bittsteller<sup>38</sup> wissen wollen. Man ist versucht, an Klemens V. (1305—1314) zu denken, von dem außergewöhnliche Ablassverleihungen an hochgestellte Persönlichkeiten geschichtlich bezeugt sind<sup>39</sup>.

<sup>31</sup> Vgl. H. Lützeler, Die christliche Kunst Deutschlands, Bonn 1936, 62—66.

<sup>32</sup> Vgl. Thurston 671.

<sup>33</sup> Im (erweiterten) *Anima Christi*, das unter den Meßgebeten der Handschrift 515 der Trierer Stadtbibliothek steht.

<sup>34</sup> A. a. O. (s. Anm. 19) II, 73 f. Zu den Ablassvermerken beim *Anima Christi* ebda III, 296.

<sup>35</sup> Vgl. Schepens 709.

<sup>36</sup> Vgl. die acht veröffentlichten Ablassvermerke Dreves 498 f.

<sup>37</sup> Vgl. N. Paulus a. a. O. II, 21 f.; Thurston 671; Schepens 708 f.

<sup>38</sup> Die in Anm. 7 angeführte Handschrift nennt den König von Frankreich (vgl. Dreves 499 Anm. 1), die erste der beiden in Anm. 10 angeführten die Königin von Sizilien (Stracke 857).

<sup>39</sup> Vgl. N. Paulus a. a. O. II, 19. Die Annahme, daß es sich bei der Zuweisung an Johannes XXII. um eine Mystifikation handelt (vgl. Anm. 37), gewinnt durch die richtige Beobachtung Schepens' an Wahrscheinlichkeit, daß gerade in den ältesten Bezeugungen der Name Johannes XXII. fehlt (Schepens 709); nachdem die Frage der Rasur geklärt ist (s. o. Anm. 19), ist der Trierer

Wenn wir den Ertrag unserer Kommentierung für die Urtext-Frage kurz zusammenfassen, können wir etwa folgendes sagen. Es bestehen drei Erklärungsmöglichkeiten für die aufgewiesenen zahlreichen Abweichungen unseres Textes von den lateinischen Fassungen. Entweder ist das Trierer *Anima Christi* eine höchst eigenwillige, auf Schritt und Tritt umgestaltende Übersetzung einer der aus dem 14. Jahrhundert bekannten lateinischen Fassungen, oder es ist eine Übersetzung einer bisher unbekannt gebliebenen lateinischen Fassung, oder es ist der älteste bisher bekannte Textzeuge für den mittelhochdeutschen Urtext des Gebetes, der bereits ganz früh im 14. Jahrhundert ins Lateinische übersetzt worden wäre. Die erste Möglichkeit ist bei der Mentalität eines mittelalterlichen Übersetzers, besonders einem mit solcher Verehrung umgebenen Gebetstext gegenüber, höchst unwahrscheinlich<sup>40</sup>. Die zweite Möglichkeit kann natürlich nicht ausgeschlossen werden, wobei es allerdings merkwürdig bleibt, daß sich in den vielen zutage geförderten lateinischen Textzeugen bisher keinerlei Spur eines Sondergutes im Sinne der gekennzeichneten Abweichungen gefunden hat. Den größten Grad von Wahrscheinlichkeit möchte ich der Annahme eines mittelhochdeutschen Urtextes zuerkennen. Man erinnere sich an die Umgebung, in der wir unser Trierer *Anima Christi* vorfanden, der starken Nachwirkung seiner Besonderheiten, der mancherlei-kleinen Züge, die unwillkürlich an ein Original denken lassen. Selbstverständlich kann diese These vom mittelhochdeutschen Urtext des *Anima Christi*<sup>41</sup>, der vielleicht noch ins ausgehende 13. Jahrhundert anzusehen wäre<sup>42</sup>, vorerst nicht mehr für sich beanspruchen als den Charakter einer Hypothese, die wie alle Hypothesen ihr Für und Wider<sup>43</sup> hat.

Text eine weitere Bestätigung dieser Beobachtung. — Wie zäh übrigens das Nachleben dieser Mystifikation gewesen ist, zeigt eine freundliche Mitteilung von P. P. Doncoeur SJ., Paris, der noch 1925 in der Sakristei einer französischen Kapuzinerkirche auf der Tabula Orationum unter dem *Anima Christi*-gelesen hat: „Omnibus hanc precem recitantibus frater papa Joannes XXII concessit indulgentiam mille peccatorum mortalium“; einige Jahre später war die Tafel verschwunden.

<sup>40</sup> Ähnlich Stracke 837.

<sup>41</sup> Stracke, der beste Kenner der nichtlateinischen Texte, ist ihr nicht abgeneigt (vgl. etwa 859), während Wilmart (21 Anm. 2) sie — leider ohne seine Gründe auszuführen — ablehnt.

<sup>42</sup> So Stracke (859), während Wilmart am s. E. besser begründeten Ansatz in die Regierungszeit Johannes XXII. festhalten möchte (368, 514 Anm. 1); vgl. dazu aber o. Anm. 37 und 39.

<sup>43</sup> Man wird u. a. einwenden, ob man denn dem Übersetzer ins Lateinische die Kühnheit zutrauen dürfe, die uns bei einem m.a. Übersetzer ins Deutsche unwahrscheinlich schien. Hier muß man bedenken, daß es sich doch um eine wesentlich verschiedene Situation handelt. In die viel stärker vorgegebene Welt lateinischer Gebetssprache übersetzen, brachte notwendig ein gewisses Zurechtrücken und Straffen mit sich.

## LIBERTAS ECCLESIAE

### ZUR ENTWICKLUNG DES BEGRIFFS 'FREIHEIT DER KIRCHE' SEIT DER FRANZÖSISCHEN REVOLUTION<sup>1</sup>

VON PROF. DR. EDUARD HEGEL, TRIER

#### 1.

Die Forderung der Freiheit für die Kirche und ihr Wirken ist so alt wie die Kirche selber. Obwohl in der Verkündigung Christi nicht direkt formuliert, wird die „Freiheit der Verkündigung“ bereits von der Urgemeinde beansprucht (Apg 4, 20; 5, 29). Seitdem ist die Frage unter verschiedenen Aspekten zu allen Zeiten der Kirchengeschichte wieder aufgetaucht. Dabei hat die Kirche nie eine schrankenlose Freiheit ohne jegliche Bindung gefordert. Das hätte ihrem Wesen widersprochen, das eine irdisch-sichtbare Erscheinungsform einschließt. Die Auseinandersetzungen mit den sie hemmenden Mächten lassen erkennen, daß es der Kirche um das zur Erfüllung ihrer überzeitlichen Sendung wie ihrer zeitgebundenen Aufgaben als notwendig erkannte Maß an Freiheit zu tun war. Dieses aber und die äußeren Formen ihrer freien Betätigung bemessen sich nach Zeit und Ort, soziologischen und anderen Verhältnissen, unter denen sie jeweils existiert. Denn die Bereiche des äußeren kirchlichen Wirkens, sein Umfang, seine Methoden sind dem Wechsel unterworfen ebenso wie die irdischen Bereiche, denen es zugeordnet ist. Der Forderung nach Freiheit der Kirche liegt kein absoluter und abstrakter Freiheitsbegriff zugrunde, sondern eine in historischen Bezügen stehende Vorstellung von konkreten Freiheitsrechten. Die grundsätzlich gleiche Forderung ‚*Libertas ecclesiae*‘ hat daher einen nach Zeiten wechselnden Inhalt. Als die gregorianische Reformbewegung des Mittelalters sie erhob, war sie, obwohl der Kampf gegen die Aus-

<sup>1</sup> Die für den vorliegenden Aufsatz verwendeten Quellenveröffentlichungen sind folgende: F. Hartung, Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte 1776—1946 (Berlin 1948); A. Voigt, Geschichte der Grundrechte (Stuttgart 1948); W. Wegener, Die neuen deutschen Verfassungen (Essen 1947); Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland (1949). — Die Texte aller Konkordate bis zum Jahre 1914 enthält A. Mercati, *Raccolta di Concordati* (Roma 1915), die späteren Konkordate finden sich in den *Acta Apostolicae Sedis* und im Archiv für Katholisches Kirchenrecht, die Organischen Artikel und staatskirchlichen Grundgesetze bei F. Walter, *Fontes iuris ecclesiastici antiqui et hodierni* (Bonn 1862), die Enzykliken Leos XIII. in der autorisierten Ausgabe des Herder-Verlags (6 Sammlungen, Freiburg 1893—1904).

wüchse des germanischen Rechtes und der germanischen Gesellschaftsordnung (nicht etwa schlechthin gegen den Staat) ging, in ihrem Inhalt dennoch durch diese bestimmt. „Freiheit“ war dem mittelalterlichen Menschen, dessen Gesellschaftsordnung nicht auf der Gleichheit, sondern auf der Ungleichheit der Einzelnen beruhte, die Summe der Pflichten und Rechte des einzelnen Menschen oder einer einzelnen Institution. Eine Durchbrechung dieser Ordnung war von der mittelalterlichen Kirche nicht beabsichtigt, es ging ihr um ihre Einstufung in die gegliederte Ordnung gemäß ihrer Würde<sup>2</sup>.

## 2.

Wenn die Kirche in der modernen Zeit ihre Freiheitsforderung ausschließlich an den Staat zu richten hat, so ist diese Tatsache durch zwei charakteristische Eigenschaften des modernen Staates bedingt: seinen Souveränitätsbegriff und seine Überkonfessionalität. Beide sind starke Hindernisse, um einerseits die Freiheit der Kirche vom Staate, andererseits ihr positives Verhältnis zu ihm zu bestimmen. Seitdem Luther den Fürsten die Reformation übertrug, hatte sich deren Souveränität auch über das Kirchenwesen ausdehnen können, und seit dem Augsburger Religionsfrieden (1555) war sie unter dem Begriff „*ius reformandi*“ als Recht des Landesfürsten, die Religion seiner Untertanen zu bestimmen, als dessen Hoheitsrecht offiziell anerkannt. Auf dieser Basis war das ganze System der *iura maiestatica circa sacra* aufgebaut. Die katholischen Fürsten hatten sich dabei nicht ausgeschlossen, und die Kirche hatte um so weniger Widerspruch erhoben, als ihr religiöses Erneuerungswerk in der sog. Gegenreformation der katholischen Fürsten die stärkste Stütze fand. Man hätte erwarten können, daß die Kirche sich dem mit der Französischen Revolution anhebenden Aufbegehren des Individuums gegen die Beherrschung durch den Staat angeschlossen hätte. Allein, die Revolution des Individuums gegen den absoluten Staat warf neue Probleme auf, die einen solchen Schritt verhinderten. Unter den Freiheiten, die das Individuum vom Staate für sich beanspruchte, befand sich auch die Gewissens- und Religionsfreiheit, gewiß eine Forderung der Moral, in ihrer Geltendmachung aber auch eine Konsequenz aus der Tatsache der Glaubensspaltung. Indem der Staat dieser Forderung nachgab, hörte er auf, Glaubensstaat zu sein. Konnte die Kirche einen religiös-neutralen Staat, konnte sie die Tatsache der Glaubensspaltung anerkennen, ohne ihren Anspruch aufzugeben, die allein wahre Kirche zu sein? Welche Stellung würde der Kirche im religiös-neutralen Staat

<sup>2</sup> Vgl. W. Neuß, Das Problem des Mittelalters (Kolmar 1944), S. 57–60; G. Tellenbach, Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites (1936).



zukommen? Würde sie in ihm nicht jeder staatlichen Stütze beraubt sein, und waren nicht beide Mächte als von Gott stammend aneinander gebunden? Mehr noch: konnte die Kirche die individuelle Gewissens- und Religionsfreiheit billigen, wenn sie — wie es der Fall war — vom Boden eines religiösen Indifferentismus aus proklamiert wurden? Konnte sie die neue individualistische Staatsidee bejahen und jene neue Gesellschaftsordnung, die auf der Gleichheit aller beruhte, ohne ihrer Autorität und Würde zu schaden? Mit anderen Worten: Boten die individuellen Freiheitsrechte zugleich eine Basis für eine korporative Freiheit der Kirche?

Man hat die individuellen Freiheitsrechte theoretisch geschieden in allgemeine Menschenrechte, die vorstaatlich, jedem Menschen von Natur gegeben und darum unveräußerlich sind, und in Bürgerrechte, das heißt jene, die der Staatsbürger auf Grund der Gleichheit aller vom Staate verlangt. Weil diese dem Bürger des jeweiligen Staates durch die Verfassung garantiert sind, können sie zwar nicht grundsätzlich angetastet, aber aus zwingenden Gründen des Gemeinwohls zeitweilig außer Kraft gesetzt oder eingeschränkt werden<sup>3</sup>. Es ist klar, daß vom Staat verliehene Freiheitsrechte dem Wesen der Kirche nicht gerecht werden. Die Menschenrechte dagegen stellen in manchem Betracht eine Basis dar, auf der die Kirche sich frei entfalten kann. Sie sind ja nichts anderes als das Naturrecht und werden nicht erst dadurch existent, daß sie der Staat garantiert; sie sind vielmehr vorstaatlich, übergesetzlich und unabänderlich. Der Begriff des Naturrechtes ist freilich in der modernen Welt umstritten. Nach der christlichen Naturrechtslehre gibt es ein vor allem positiven Recht existierendes objektives Recht, das die Grundlage alles positiven Rechtes bildet und im Willen Gottes seinen Ursprung hat, während es der menschlichen Vernunft gegeben ist, diese objektiven Normen zu erkennen. Der Liberalismus dagegen läßt das Naturrecht unabhängig sein vom Willen und auch vom Dasein Gottes, unabhängig auch von der sittlichen Ordnung lediglich in der menschlichen Vernunft begründet sein<sup>4</sup>. Hieraus erhellt, daß auch die Berufung auf die Menschenrechte problematisch sein und sehr verschiedene weltanschauliche Hintergründe haben kann<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Vgl. H. Planitz, Zur Ideengeschichte der Grundrechte (in: H. C. Nipperdey, Die Grundrechte und Grundpflichten der Reichsverfassung III [1930], S. 613 ff.). Über den inneren Zusammenhang der Bürgerrechte mit den Menschenrechten vgl. E. Eckhardt, Die Grundrechte vom Wiener Kongreß bis zur Gegenwart (Breslau 1913), S. 14. 87.

<sup>4</sup> Vgl. W. Schwer, Katholische Gesellschaftslehre (1928), S. 133. 144 ff.; H. Rommen, Die ewige Wiederkehr des Naturrechts (1947<sup>2</sup>), bes. Tl. I zur Geschichte der Naturrechtsidee.

<sup>5</sup> Vgl. O. Vossler, Studien zur Erklärung der Menschenrechte (Hist. Zschr. 142 [1930], S. 530 ff.); J. Hashagen, Zur Entstehungsgeschichte der nordamerikanischen Erklärungen der Menschenrechte (Zschr. f. d. gesamte Staatswissenschaft 78 [1924], S. 482 ff.).

Aus diesen Überlegungen ergibt sich, daß die Kirche bei Begründung ihrer Freiheit innerhalb der modernen Welt sich einerseits mit dem staatlichen Souveränitätsbegriff, anderseits mit dem individualistischen Freiheitsbegriff auseinanderzusetzen hat. Beide Auseinandersetzungen aber sind mit weltanschaulichen Fragen verquickt. Gerade diese Verquickung hat die Lösung der Fragen so erschwert und belastet.

Zwei Faktoren, der politische und der kirchliche, haben die Entwicklung des Problems bestimmt, innerhalb deren sich drei Stadien abzeichnen, die — weil es sich um geistige Entwicklung handelt — zeitlich nur annähernd durch die Jahre 1789 — 1830/48 — 1918 angedeutet werden können.

### 3.

Die Entwicklung erhielt ihren ersten Anstoß durch den politischen Faktor, und das erste Entwicklungsstadium der modernen Kirchenfreiheit ist gekennzeichnet durch den Begriff ‚Kultusfreiheit‘. Sie ist inhaltlich die notwendige Ergänzung der Religionsfreiheit. Aber während Gewissensfreiheit, Bekenntnisfreiheit und religiöse Vereinigungsfreiheit als Teilrechte der Religionsfreiheit in den Bereich der individuellen Rechte gehören, bezieht sich die Kultusfreiheit auf eine bereits bestehende religiöse Gemeinschaft und erhält somit kollektiven Charakter. Insofern auch eine Gemeinschaft Träger des Rechtes auf ungestörte Religionsausübung ist, geht die Kultusfreiheit formell weiter als die Bekenntnisfreiheit<sup>6</sup>.

Unter den modernen Verfassungen hat die Bill of rights des nordamerikanischen Staates Virginia (Art. 16) zum ersten Male die Kultusfreiheit ausgesprochen. Die französische Deklaration der Menschenrechte von 1789 bzw. die Verfassung von 1791 (jeweils Art. 10—11) äußern sich nur nebenbei und unklar über religiöse Meinungsfreiheit<sup>7</sup>, die jakobinische Verfassung von 1793 (Art. 7) formuliert die Kultusfreiheit sehr zurückhaltend und negativ, bis dann Napoleon im Französischen Konkordat von 1801 (Art. 1) die freie Ausübung des Kultus ausdrücklich anerkennt und ihre Anerkennung auch in allen von ihm abhängigen Staaten durchsetzt.

Im zweiten Entwicklungsstadium — es sind die Jahre der bürgerlichen Freiheitsbewegung 1830 bis 1848 — werden weitere individuelle

<sup>6</sup> Vgl. H. Mirbt, Glaubens- und Gewissensfreiheit (in: Nipperdey II, S. 324. 341). Ein bedeutender Rest staatlicher Kultushoheit und staatlichen Gewissenszwangs besteht durchgängig in allen Staaten in dem Verbot, die kirchliche Trauung vor dem staatlichen Registrierungsakt vorzunehmen und in dem Anspruch, in diesem den die Ehe begründenden Akt zu sehen.

<sup>7</sup> Zur Entstehung dieses Artikels vgl. K. D. Erdmann, Volkssouveränität und Kirche (1949), S. 79—109.

Freiheitsrechte (Eigentums-, Vereins-<sup>8</sup> und Veröffentlichungsfreiheit, zum Teil Unterrichtsfreiheit) auf die Kirche übertragen. Damit hat die Kirche als solche Freiheit und Selbständigkeit in einem Maße erhalten, daß dem bisherigen Staatskirchentum der Boden entzogen ist. Zum ersten Male das Staatskirchentum positiv ausgeschlossen und die Freiheit und Selbständigkeit der Kirche zum Ausdruck gebracht zu haben, ist das Verdienst der Belgischen Verfassung von 1830 (Art. 16). Dieses in vielem vorbildlich gewordene Verfassungswerk hat weitreichenden Einfluß ausgeübt. Allein, nun taucht die Frage auf, wie denn das Verhältnis zwischen Kirche und paritätischem Staat grundsätzlich zu bestimmen sei; die vieldeutige Formel 'Trennung von Staat und Kirche' wird in die Debatte geworfen und durch die Frankfurter Nationalversammlung von 1848 befürwortet, ohne daß diese sich jedoch zu jener eindeutigen Absage an das Staatskirchentum entschließen kann wie in Belgien (Frankfurter Reichsverfassung Art. 147 I). Die oktroyierte Preußische Verfassung von 1850 (Art. 15) vermeidet zwar eine grundsätzliche Statuierung der kirchlichen Freiheit, garantiert sie aber de facto durch das Recht der Kirche, ihre Angelegenheiten selbständig zu ordnen und zu verwalten, eine Formulierung, die später eine gewisse Allgemeingültigkeit erlangen wird<sup>9</sup>.

Während die Kirche im ersten Stadium der Entwicklung ihre Freiheit nur begründen kann auf dem Umweg über das Individuum, im zweiten weitere individuelle Freiheiten dem kirchlichen Kollektivum zuerkannt werden, führt das dritte Stadium zu Freiheitsgarantien, die der kirchlichen Institution als solcher gelten. Die Durchführung demokratisch geordneter Staatswesen hat zu einem Bedeutungswandel der Grundrechte geführt. Während die ersten modernen Verfassungen noch die Gegnerschaft des Individualismus gegen den Staatsabsolutismus widerklingen lassen, versuchen die jüngeren Verfassungswerke den negativen, dem Staat gegenüber abwehrenden Charakter der individuellen Grundrechte durch die soziale Gebundenheit des Individuums und seine Ausrichtung auf den Staat zu überwinden. Zudem haben sich von den ursprünglichen Freiheitsrechten einige Rechte abgespalten, die ihren altliberalen, auf die Einzelperson bezogenen Inhalt verloren und einen neuen, auf die Gemeinschaft ausgerichteten Gehalt angenommen haben; sie sind zu allgemeinen Rechtsprinzipien geworden, die das Wesen des Staates in bezug auf sein Verhältnis zum Recht kennzeichnen<sup>10</sup>. Dies gilt vor allem für das Grundrecht der Gleichheit aller vor dem Gesetz. Andere ursprüngliche Freiheiten des Individuums sind zu institutionellen Garantien geworden. Unter diese

<sup>8</sup> Vgl. J. Beil, Das kirchliche Vereinsrecht nach dem Codex Juris Canonici (1932).

<sup>9</sup> Vgl. unten S. 206.

<sup>10</sup> Vgl. E. R. Huber, Bedeutungswandel der Grundrechte (Archiv des öffentl. Rechts NF 23 [1933], S. 7. 29 f).

fallen auch die Religionsgesellschaften als Verbände korporativer Ordnung. „Die Verbandsgarantie trifft nicht, wie die allgemeine Vereinigungsfreiheit, alle korporativen Zusammenschlüsse innerhalb des staatlichen Raumes; sie beschränkt sich auf diejenigen, die durch die Art ihrer Aufgabe und Ziele und die Kraft, die ihnen innewohnt, allgemeine und öffentliche Bedeutung erlangt haben. Die korporative Garantie schützt das Recht dieser Verbände auf Existenz und Selbstverwaltung gegenüber dem Staat und drängt damit den Einfluß des Staates auf die von den Korporationen verwalteten öffentlichen Angelegenheiten zurück<sup>11</sup>.“ Die Weimarer Verfassung von 1919 (Art. 137) gab den Religionsgesellschaften starke korporative Garantien. Die neuesten deutschen Länderverfassungen und das Grundgesetz der Deutschen Bundesrepublik von 1949 haben sich im allgemeinen dem Weimarer Vorbild angeschlossen, während einzelne Länderverfassungen noch darüber hinausgehen<sup>12</sup>. Diese institutionelle Garantie wird nicht nur den Ansprüchen der Kirche auf Freiheit und Selbständigkeit gerecht, sondern fordert — weil sie die staatliche Anerkennung der allgemeinen und öffentlichen Bedeutung des religionsgesellschaftlichen Verbandes in sich schließt — gegenüber dem Abbau der Staatskirchenhoheit und der Freiheit der Kirche vom Staate die andererseits notwendige Zuordnung zum Staate. Nicht mit Unrecht hat man gefolgert, daß die korporative Garantie der Kirche „ihre sinnvolle Ausprägung... in dem Abschluß von Verträgen zwischen Staat und Kirche“ finde<sup>13</sup>. Bezeichnenderweise haben einige deutsche Länder diese Möglichkeit in ihren Verfassungen zum Ausdruck gebracht<sup>14</sup>.

#### 4.

Die Reaktion der Kirche auf diese Entwicklung erfolgte anfänglich nur zögernd und von Fall zu Fall. Sie fiel ganz verschieden aus, je nachdem es sich um durchweg katholische oder protestantische bzw. gemischt-konfessionelle Staaten handelte. Hier, wo die allgemeine Kultusfreiheit neue Möglichkeiten und Vorteile erschloß, nahm die Kirche sie gerne an. Warum aber lehnte sie es ab, sich der bürgerlichen Freiheitsbewegung der dreißiger Jahre anzuschließen und deren Forderungen in ihr eigenes Programm zu übernehmen? Der französische Abbé Lamennais wurde nicht müde, dies als eine große Chance für die Kirche zu predigen. Lamennais selber ist gescheitert. Seine Anregungen jedoch sind nicht unfruchtbar geblieben: seit Mitte des 19. Jahrhunderts hat die katholische Bewegung sie aufgenommen und — mehr und mehr — auch die Kirche

<sup>11</sup> Ebd. 62.

<sup>12</sup> Verf. Württemberg-Hohenzollern Art. 120; Württemberg-Baden Art. 29; Rheinland-Pfalz Art. 41 I.

<sup>13</sup> Huber S. 66.

<sup>14</sup> Bayer. Verf. Art. 182; Hess. Verf. Art. 50; Württ.-Bad. Verf. Art. 34.



selber die Forderungen der Gewissens- und Vereinsfreiheit, der Presse- und Unterrichtsfreiheit erhoben; in Deutschland ist die Würzburger Bischofskonferenz von 1848 Zeuge dafür<sup>15</sup>.

Die Zurückhaltung der Kirche hatte ihre Gründe. Der erste Grund liegt in der oft beobachteten konservativen Grundhaltung der Kirche. Sie war der bisherigen gesellschaftlichen und politischen Ordnung verpflichtet. Man schließt sich bei einer Restauration des Ancien régime gern wieder den alten Mächten an, sofern man dadurch dem vertrauten Ideal des Glaubensstaates katholischer Prägung mit allen seinen Privilegien nahekomen kann. Die damit verbundenen Nachteile staatskirchlicher Bevormundung nimmt man dafür in Kauf<sup>16</sup>. Das ganze 19. Jahrhundert hindurch wechselt in der Leitung der Gesamtkirche die Tendenz, sich den alten Mächten anzuschließen, mit der Neigung, dem Neuen sich aufzuschließen. Man hat in dieser Hinsicht von einer Dialektik der neuesten Papstgeschichte gesprochen<sup>17</sup>. Der zweite, bedeutend wichtigere Grund liegt in der Ungeklärtheit der im Freiheitskampf verwendeten Begriffe. Ihre Klärung ist das hohe Verdienst Papst Leos XIII. (1878—1903)<sup>18</sup>. Ein erster Fragenkomplex betrifft den individualistischen Freiheitsbegriff und den daraus abgeleiteten paritätischen Staat. Einen schrankenlosen weltanschaulichen Liberalismus und Indifferentismus, eine Gewissens- und Kultusfreiheit in dem Sinne, daß es gleichgültig sei, welcher Religion oder Konfession man angehöre, da doch alle relativ seien, eine unterschiedslose Lehr-, Rede- und Pressefreiheit anerkennen, hieße den Irrtum positiv wollen und fördern. Es gibt aber, so führt Leo XIII. in seiner Enzyklika ‚Libertas‘ (1888) aus, noch einen anderen Gesichtspunkt, unter dem jene Freiheiten zu sehen sind und der die Toleranz gegenüber, wenn nicht gar die Parität mit anderen

<sup>15</sup> Vgl. H. Storz, Staat und Kirche in Deutschland im Lichte der Würzburger Bischofsdenkschrift von 1848 (1934).

<sup>16</sup> In fast allen Konkordaten, in denen die katholische Religion als Staatsreligion anerkannt wird (Italien 1803, Sizilien 1818, Spanien 1851, Guatemala und Costarica 1852, Nicaragua 1861, Salvador und Venezuela 1862, Ecuador 1862, bzw. 1881) oder es wenigstens zu dem Achtungserfolg kommt, daß die katholische Religion als die der Mehrheit der Staatsbürger bezeichnet wird (Frankreich 1801, Haiti 1860) bzw. die Aufrechterhaltung der kirchlichen Rechte und Prärogativen zugesichert wird (Bayern 1817, Österreich 1855), muß die Kirche dem Staatsoberhaupt die Nomination der Bischöfe überlassen. Den Gegenbeweis für den Zusammenhang dieser beiden Artikel erbringt das zweite Konkordat mit Guatemala (1884): es enthält keine Anerkennung der katholischen Staatsreligion, dagegen steht die Besetzung der Bischofsstühle dem Papst zu.

<sup>17</sup> J. Schmidlin, Dialektik der neuesten Papstgeschichte (Schönere Zukunft XII [1936/7]).

<sup>18</sup> Vgl. auch P. Tischleder, Die Staatslehre Leos XIII (M-Gladbach 1927<sup>3</sup>).

Bekanntnissen für den Staat zur Pflicht macht, das ist die Rücksicht auf das Gemeinwohl und den Staatszweck. Ist der paritätische Staat grundsätzlich als möglich bejaht, so ergibt sich sofort die Frage, ob die vom Liberalismus befürwortete Formel ‚Trennung von Staat und Kirche‘ eine wirkliche Grundlage biete einerseits für die Freiheit der Kirche, andererseits für ein friedliches Zusammenwirken von Kirche und Staat. Auch hier zeigt sich wieder, daß die Beantwortung der Frage von weltanschaulichen Voraussetzungen abhängt. Schon Döllinger hat dies 1848 erkannt und vor der Gefahr des „Unbestimmten eines zu weit reichenden Wortes“ gewarnt<sup>19</sup>. In der Tat hat die Entwicklung in Ländern, die eine Trennung von Staat und Kirche durchgeführt haben, eine ganze Skala von Möglichkeiten gezeigt. Je nach der weltanschaulichen Haltung, die dahinter stand, hat sie der Kirche die Freiheit gebracht (Belgien) oder sie zu einem Verein privaten Rechtes herabgedrückt (die USA, Frankreich) oder gar zur völligen Entrechtung und vermögensrechtlichen Enteignung der Kirche und zur Säkularisierung aller Lebensbereiche geführt (Rußland). Das Problem ‚Trennung von Staat und Kirche‘ hängt eng zusammen mit dem Begriff, den der Staat von seiner Souveränität hat<sup>20</sup>. Wird unter ihr eine zur Absolutsetzung des Staates führende unabhängige und höchste Gewalt verstanden, die keine Bindung an andere Mächte kennt, so ist eine Trennung von Staat und Kirche nichts anderes als verschleiertes Staatskirchentum. Es kommt Leo XIII. zu, erstmals dargetan zu haben, daß dieser geschichtlich gewordene Souveränitätsbegriff dem Wesensbegriff der Souveränität nicht entspricht<sup>21</sup>. Souveränität besagt an sich nur höchste und unabhängige soziale Gewalt in der ihr eigenen Ordnung. In seinem Rundschreiben ‚Immortale Dei‘ (1885) führt Leo aus, daß sowohl die staatliche wie die kirchliche Gewalt „in ihrer Art die höchste“ sei, beide haben aber auch bestimmte Grenzen, „die durch ihre Natur und die ihnen gestellte Aufgabe bestimmt werden“. Da beide Gewalten dieselben Menschen zu Untergebenen haben und ihre Tätigkeit sich in manchen Punkten berührt oder überschneidet, ist nicht die völlige Trennung der Weisheit letzter Schluß, sondern friedliches Zusammenwirken, am besten in der Form gegenseitig bindender Verträge.

<sup>19</sup> Zit. bei H. Knies, Der erste deutsche Katholikentag in Mainz und die Frankfurter Nationalversammlung (Idee, Gestalt und Gestalter des ersten deutschen Katholikentages in Mainz 1848 hrsg. v. L. Lenhart [1948], S. 241).

<sup>20</sup> Vgl. hierzu auch J. Lecler, *L'Eglise et la souveraineté de l'Etat* (Paris 1946), S. 7. 170.

<sup>21</sup> Vgl. auch W. Bertrams, Zur Geschichte und Bedeutung der Konkordate (Stimmen der Zeit Jg. 72 [1946], S. 175.

Das 19. und 20. Jahrhundert haben eine ansehnliche Reihe von Konkordaten aufzuweisen, die im allgemeinen dem jeweiligen Entwicklungsstand der genannten Zeiträume entsprechen. Die Tatsache von Vertragsverhandlungen zwischen Staat und Kirche schließt freilich indirekt die Anerkennung der kirchlichen Souveränität ein<sup>22</sup>. Das ging jedoch über den Entwicklungsstand des ersten Stadiums weit hinaus und hatte zur Folge, daß der staatliche Partner entweder von einer grundsätzlichen und umfassenden Regelung des Verhältnisses zur Kirche und der Form eines feierlichen zweiseitigen Vertrages Abstand nahm, um wichtige Punkte im Wege staatlicher Gesetzgebung oder Verwaltungspraxis zu regeln. (So begnügten sich Preußen, Hannover und die Staaten der oberrheinischen Kirchenprovinz damit, bloße Circumscriptionsbullen mit Rom auszuhandeln, denen die notwendigsten Bestimmungen über die Diözesanorganisation, die Besetzung der Bistümer und Kapitel und deren Dotation angefügt wurden.) Oder aber der Staat machte nachträglich die kirchliche Souveränität durch einseitige Akte wieder illusorisch. Aber selbst die förmlichen Konkordate bringen der Kirche keine volle Handlungsfreiheit, weil bei sehr vielen kirchlichen Akten die staatliche Mitwirkung, wenn nicht gar Initiative als zu deren Rechtsgültigkeit erforderlich statuiert wird. Während die Kirche dem Staat Privilegien zuzuerkennen gezwungen ist, gewährt der Staat nichts, was über die unmittelbare konkrete Auswirkung der verfassungsmäßigen Religionsfreiheit hinausgeht.

Nachdem jedoch bürgerliche Freiheitsrechte weitgehend auf die Kirche übertragen und damit deren Selbständigkeit begründet ist, können die Konkordate der zweiten Ära die Freiheit der Kirche konkret umschreiben; den Bischöfen ist erlaubt, alle Rechte und Pflichten ihres Hirtenamtes wahrzunehmen; den freien Verkehr mit allen Instanzen der kirchlichen Hierarchie wie mit den Gläubigen, freie Verleihung der kirchlichen Pfründen und Ämter, freie Zulassung zum Theologiestudium bzw. Priesterstand, Berufung von Synoden, Einführung von religiösen Orden, Ausübung richterlicher Gewalt über Geistliche und Laien in allen Fällen, die den Glauben, die Sakramente<sup>23</sup>, die geistlichen Verrichtungen und die mit dem geistlichen Amt verbundenen Pflichten betreffen. Auch die kirchliche Leitung der Priestererziehung und -ausbildung, die kirchliche Aufsicht über den theologischen Studienbetrieb und dessen Lehr-

<sup>22</sup> Vgl. L. Lange-Ronneberg, Die Konkordate, ihre Geschichte und ihre Rechtsnatur und ihr Abschluß nach der Reichsverfassung vom 11.8.1919 (1929).

<sup>23</sup> Bezügl. der Ehe vgl. oben Anmerk. 6.

kräfte sowie den schulischen Religionsunterricht, die freie Verwaltung des Kirchenvermögens wird grundsätzlich freigegeben. Freilich, gerade an der Schulfrage (im weitesten Sinne des Wortes)<sup>24</sup> und der kirchlichen Ehegesetzgebung scheiterten die Konkordate dieser Zeit, letzten Endes, weil der weltanschauliche Liberalismus um die Mitte des 19. Jahrhunderts seinen Höhepunkt erreichte und der Souveränitätsbegriff noch nicht geklärt war.

Dagegen zeigen die Konkordate der jüngsten Ära eine fortschreitende Klärung des Begriffes „Kirchenfreiheit“, gekennzeichnet sowohl durch Trennung der beiderseitigen Bereiche von Staat und Kirche wie den Willen zur Zusammenarbeit in gemeinsamen Angelegenheiten. Der Begriff „Freiheit der Kirche“ erfährt eine grundsätzliche und konkrete Umschreibung dadurch, daß der Kirche die selbständige Ordnung und Verwaltung ihrer eigenen Angelegenheiten zuerkannt wird. Dabei versteht man unter „Ordnen“ die allgemeine und selbstmotivierte Willensbildung und Rechtsetzung der Kirche, unter „Verwalten“ die konkrete Anwendung und Durchführung ihrer Normen durch ihre eigenen Organe<sup>25</sup>. Die Beschränkung der materiellen Selbständigkeit wird sichtbar in der Bezugnahme auf „ihre eigenen Angelegenheiten“, die Selbständigkeit der Kirche gilt nur „innerhalb ihrer Zuständigkeit“ oder — wie es manchmal heißt — „innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes“. Gerade diese Formulierung läßt die Grenzen der kirchlichen Freiheit erkennen: die Menschen- und Bürgerrechte. Die Kirche kann keinem ihrer Mitglieder verwehren, sich unter Berufung auf seine Gewissensfreiheit von ihr zu trennen, sie kann keine Standesprivilegien für ihren Klerus beanspruchen, denn für alle gilt das Gesetz der Gleichheit. Die Menschen- und Bürgerrechte sind aber auch Grenzen, die dem Staat gegenüber der Kirche gesetzt sind: der Staat kann die Kirche nicht durch Spezial- oder Ausnahmegesetzgebung einengen.

Wenn nun dem Staat ein gesetzgeberischer oder rechtlicher Einfluß auf die Kirche nicht mehr zukommt, so können ihm doch die Amtsträger und die Tätigkeit einer Institution, die weitgehende Hoheitsrechte innerhalb seines Herrschaftsgebietes wahrnimmt, nicht gleichgültig sein. Da Aufsichts- und Mitwirkungsrechte gegen die formal unbeschränkte Selbständigkeit der Kirche verstoßen würden, haben die Konkordate der jüngsten Ära den vom Staat gewünschten Einfluß in das rechtsunverbindliche politische Forum gegenseitiger Fühlungnahme, Einsicht- und

<sup>24</sup> Die Schulfrage ist bis heute ein umstrittener Punkt in den Beziehungen zwischen Staat und Kirche ebenso wie die Unterrichtsfreiheit im Verfassungsleben.

<sup>25</sup> Vgl. G. J. Ebers, Religionsgesellschaften (in: Nipperdey II, S. 365. 389 f); H. Rieder, Staat und Kirche nach modernem Verfassungsrecht (Berlin 1928). J. Schmitt, Kirchliche Selbstverwaltung (1926), S. 79.



Kenntnisnahme verlegt<sup>26</sup>. Man hat für die so geartete Freiheit und Selbständigkeit der Kirche noch keinen adäquaten juristischen Ausdruck gefunden; der Begriff „öffentlich-rechtliche Körperschaft“ ist in seiner Anwendung auf die Kirche nicht ganz zutreffend und kann, der Entwicklungstendenz entsprechend, nur politisch verstanden werden in dem Sinne, daß die Kirche über die Sphäre der Privatvereine hinausgehoben ist<sup>27</sup>. In den Konkordaten ist von dieser Bezeichnung nur sparsamer Gebrauch gemacht.

6.

Es läßt sich nicht bestreiten, daß der Versuch der Kirche, sich von den Fesseln des Staatskirchentums zu befreien und ihre Freiheit auf einem in der modernen politischen und sozialen Ordnung anerkannten Fundament zu begründen, in einem großen Teil der Welt gelungen ist oder doch große Fortschritte erzielt hat. Die allgemeinen Menschenrechte und die bürgerlichen Freiheiten sind heute die Basis, auf der die Kirche ihre Freiheit begründet oder verteidigt. Eine umstrittene Basis freilich, insofern sich verschiedene weltanschauliche Auffassungen ihrer bedienen und der Einklang nur hergestellt werden kann auf dem Felde der Politik, die durch wechselnde Regierungen und Parlamentsmehrheiten bestimmt wird. Von daher werden die Schwierigkeiten verständlich, die sich bei der Bestimmung der kirchlichen Freiheit in Verfassungen und Konkordaten und deren Ausführung ergeben haben, wird aber auch verständlich die Notwendigkeit und Bedeutung einer zielstrebigsten Kirchenpolitik in der Weltkirchenleitung einerseits, in den einzelnen Parlamenten andererseits. Nicht zuletzt erhellt hieraus die Rolle, die heute dem Laien in der Kirche zufällt.

<sup>26</sup> Bei Besetzung von Bischofsstühlen zuerst in das Konkordatsrecht eingeführt bei den Konkordaten mit Montenegro (1886) und Kolumbien (1887). — Vgl. im übrigen W. Weber, Die politische Klausel in den Konkordaten (Hamburg 1939); J. H. Kaiser, Die politische Klausel der Konkordate (1949).

<sup>27</sup> Vgl. Ebers a. a. O. S. 378 ff.; Rieder a. a. O. S. 17.

# SECHZIG JAHRE „RERUM NOVARUM“

## DIE SOZIALE SENDUNG DER KIRCHE IM ZEITALTER DES INDUSTRIALISMUS

VON PROF. DR. JOSEPH HÖFFNER, TRIER

Die Kirche Christi ist gesandt, jedem Zeitalter die frohe Botschaft von der Gerechtigkeit und der Bruderverliebe zu verkünden. Das Frühchristentum mußte sich mit der Sklaverei auseinandersetzen. Die mittelalterliche Kirche kämpfte gegen Preis- und Zinswucher. In der Ära des modernen Industrialismus jedoch sind die sozialen Spannungen geradezu das Schicksal der Welt geworden. Das ist tragisch. Denn die moderne Industrie und Technik ist vor 150 Jahren mit unbeschreiblichem Optimismus begrüßt worden.

### I. Zeitgeschichtlicher Hintergrund des Weltrundschreibens „Rerum novarum“

Im sozialen Bereich fand Leo XIII. 1891 zwei geistige Bewegungen vor: den Liberalkapitalismus und den Sozialismus.

1. An der Wiege des Liberalkapitalismus stand die flache, deistisch-optimistische Pseudo-Theologie der Aufklärung<sup>1</sup>. Man glaubte an den „natürlichen“ Menschen, an die „natürlichen“ Kräfte und an eine „natürliche“ Ordnung in Gesellschaft und Wirtschaft. Wenn jeder in Freiheit sein Profitinteresse verfolge, meinte Adam Smith 1776, werde er, „von einer unsichtbaren Hand geführt“, so daß er unbewußt und ungewollt dem allgemeinen Besten diene und einem goldenen Zeitalter den Weg bahne<sup>2</sup>. Nie sind auf die Wirtschaft so überschwengliche, ja pseudo-theologische Hoffnungen gesetzt worden wie in den Jahrzehnten des beginnenden Industrialismus.

Und doch sind die Menschen wohl selten in der Weltgeschichte sozial so unzufrieden und empört gewesen wie in dieser Ära. Viele Millionen - und das ist die furchtbarste Folge jener Entwicklung - wurden zu Lohnarbeitern ohne Hab und Gut, ohne Ar und Halm. Ein Jahr vor dem „Kommunistischen Manifest“ schrieben die Münchener „Historisch-politischen Blätter“: während die Bourgeoisie sich über mehr oder weniger belanglose Tagesfragen streite, sei „der alten Titanen einer... insgeheim aufgestanden und leisen Schrittes an den Wirrwarr dieser Gegenwart herantreten...: der Proletarier“<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. Alexander Rüstow, Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus als religionsgeschichtliches Problem (Istanbuler Schriften Nr. 12). Istanbul 1945, S. 4 ff. Jos. Höffner, Kapitalismus und Sozialismus. In: Academia (Luxemburg), 1950, Heft 3, S. 181 ff.

<sup>2</sup> Wealth of Nations, 1776, Buch 2, Kap. 3; Buch 5, Kap. 2.

<sup>3</sup> Histor.-polit. Blätter, Bd. 19 (1847), S. 522 f.

Die Proletariermassen begannen leidenschaftlich zu protestieren: Die Fabrik sei eine Sklavenanstalt. Arbeitsort und Arbeitsweise, Arbeitszeit und Arbeitslohn, alles sei fremdbestimmt. Der geistlose, eintönige, nervenzehrende Handgriff erniedrige den Menschen zu einem seelenlosen Apparat. Die besitzenden Klassen seien schamlose Ausbeuter, die sich den Löwenanteil sicherten, den Schaffenden aber nur einen Hungerlohn widerwillig herausgäben.

2. Kein Wunder, daß die Millionenmassen dieser Enterbten einer neuen und doch uralten Verheißung ihr Ohr liehen: dem Sozialismus. Seit Jahrtausenden träumen die Menschen von einem Goldenen Zeitalter, das weder Elend noch Existenzangst kennt, weil die öffentliche Fürsorge alle betreut. Man brauche nur das Privateigentum abzuschaffen und alles der Allgemeinheit zu überantworten, so werde alle Not gewendet und der bisher selbstsüchtige Mensch innerlich in einen glücklich-unschuldigen Engel verwandelt sein. In diesen Träumen scheint die Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies dunkel fortzuleben.

Karl Marx hat diesen Messianismus aufgegriffen und den Proletariermassen die Verheißung gegeben, daß im kommenden Kollektiv alle Ausbeutung für immer zu Ende sei.

Zur selben Zeit, als Joachim Pecci, der spätere Papst Leo XIII., sich in Rom auf das Priestertum vorbereitete, machte der siebzehnjährige Karl Marx am Friedrich-Wilhelms-Gymnasium zu Trier sein Abitur. Der evangelische Religionslehrer<sup>4</sup> ließ ihn den Prüfungsaufsatz schreiben: „Die Vereinigung der Gläubigen mit Christo werde nach Johannes, Kapitel 15, Vers 1—14 (Gleichnis vom Weinstock und den Reben), in ihrem Grunde und Wesen, in ihrer unbedingten Notwendigkeit und in ihren Wirkungen dargestellt.“ Im Prüfungsprotokoll sind auch die mündlichen Fragen verzeichnet, die am 22. September 1835 an den jungen Marx gestellt wurden. Da liest man: Marx wurde gefragt über die „Unsterblichkeit der Seele“ und über die drei ersten Verse des 14. Kapitels bei Johannes: „Euer Herz bange nicht! Glaubt an Gott und glaubt an mich! Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen...“<sup>5</sup>.

Es ist tragisch, daß der spätere Arbeiterführer Karl Marx an die frohe Botschaft von den „vielen Wohnungen im Hause des Vaters“ nicht

<sup>4</sup> Marxens Großvater war Rabbiner der jüdischen Gemeinde in Trier. Marxens Vater trat 1824 — der junge Karl war damals sechs Jahre alt — mit Frau und Kindern zur evangelischen Religion über.

<sup>5</sup> Protokoll der Reifeprüfung im Archiv des Friedrich-Wilhelms-Gymnasiums in Trier, Jahrgang 1835. Im Protokoll wird vermerkt, daß Karl Marx in Religion „befriedigende Kenntnisse“ gezeigt habe. Den Text des Religionsaufsatzes hat K. Grünberg veröffentlicht: „Karl Marx als Abiturient“, in: Archiv für Geschichte des Sozialismus, 1925, S. 424—444. Vgl. auch Karl Vorländer, Karl Marx, sein Leben und sein Werk. Leipzig 1929, S. 8—16.

mehr glaubte. Die Religion war ihm eine „verhimmelte Form“ der jeweiligen „Lebensverhältnisse“, ein „mystischer Nebelschleier“, eine „Nebelregion“, das „Machwerk des eigenen Kopfes“<sup>6</sup>. Marx verhiess den Proletariern den Himmel auf Erden.

## II. Das Urteil des Papstes über Kapitalismus und Sozialismus

Hie Liberalkapitalismus, hie Sozialismus - und im Hintergrund die Proletarierrmassen. Das war die Lage, als Leo XIII. 1891 seine Stimme erhob.

Dem Liberalkapitalismus hielt der Papst vor, er habe die persönliche Würde des Arbeiters verletzt und ihn ausgebeutet. Die Arbeiter seien „in schutzloser Vereinzelung dem unsozialen Geist der Besitzenden und dem Druck einer hemmungslosen Konkurrenz ausgeliefert“ und müßten „zum größten Teil in tiefer Verelendung ein menschenunwürdiges Dasein führen“<sup>7</sup>. Es sei „schändlich“ und spreche „jedem Menschentum Hohn, wenn man anstatt des toten Kapitals den Menschen im Erwerbsbetrieb verbrauche und aushole und ihn nicht höher werte als seine Nerven und Muskeln hergeben“ könnten<sup>8</sup>. Die Arbeiter müßten vom „Druck profitgieriger Leute“ befreit werden, „die um eines übermäßigen Gewinnes wegen die persönliche Arbeitskraft im Betrieb wie einen Sachapparat ausnutzten“<sup>9</sup>. Eine „verschwindend kleine Schicht gutgestellter und sehr vermögender Leute“ halte „eine breite Masse von Besitzlosen in beinahe sklavischer Abhängigkeit“<sup>10</sup>.

Auf der anderen Seite mußte der Papst das marxistische Trugbild vom kommenden kollektivistischen Paradies entlarven. Er erklärte: „Wer derartiges verspricht und dem armen Volk ein Leben ohne Leid und Beschwerde in satter Ruhe und stetem Genuß vorspiegelt, vermehrt die Qual des Volkes und treibt es in einen Trug, der nur noch größere Übel als die gegenwärtigen entfesseln wird“<sup>11</sup>. Das Gemeineigentum werde den Staat zum einzigen Brotherrn machen und die „Unversehrtheit und berechtigte Freiheit“ des Menschen und der Familie auf das schlimmste gefährden, so daß man „das staatliche Zusammenleben eher verabscheuen als herbeiwünschen“ müßte<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> Das Kapital, Bd. I. Neudruck Berlin 1947, S. 389, 85, 78, 653.

<sup>7</sup> Die sozialen Rundschreiben Leos XIII. und Pius' XI., hrsg. von G. Gundlach. Schöningh-Paderborn 1933, Rerum nov., Nr. 2.

<sup>8</sup> Rerum novarum, Nr. 16.

<sup>9</sup> Ebd., Nr. 33.

<sup>10</sup> Ebd., Nr. 2.

<sup>11</sup> Ebd., Nr. 14.

<sup>12</sup> Ebd., Nr. 10.



### III. Methodenstreit im eigenen Lager

Leo XIII. erwähnt in „*Rerum novarum*“ lobend jene „hervorragenden Männer, die häufig zusammenkommen, um ihre Pläne gegenseitig auszutauschen, mit vereinten Kräften zu arbeiten und Beratungen zu pflegen“<sup>13</sup>. In der Tat war längst vor „*Rerum novarum*“ eine katholische Sozialbewegung entstanden, die freilich kein einheitliches Programm besaß, sondern durch einen Methodenstreit in zwei Richtungen aufgespalten wurde.

Die strittigen Fragen wurden in zahlreichen Studienrunden lebhaft erörtert. In der Schweiz bestand die von Kardinal Mermillod geleitete „Genfer Vereinigung“, in Frankreich der „*Conseil des études de l'oeuvre des cercles catholiques d'ouvriers*“, in Italien der „*Circolo dei studi sociali ed economiche*“, in Deutschland und Österreich die „Freie Vereinigung katholischer Sozialpolitiker“, wohl die bedeutendste und einflußreichste Gruppe, der u. a. Karl von Vogelsang, P. Albert Maria Weiß OP., Karl Fürst von Löwenstein und der junge Kaplan Franz Hitze angehörten. Die „Freie Vereinigung“ ist vor allem durch die sog. „Haider Thesen“ bekannt geworden, die im Juni 1883 auf dem Löwensteinschen Schloß Haid in Böhmen beschlossen wurden. Eine Zusammenfassung auf internationaler Ebene bildete die „*Union catholique d'études sociales et économiques à Fribourg*“, die Kardinal Mermillod zum Leiter und Karl Fürst von Löwenstein zum Ehrenpräsidenten hatte.

Während all diese Studienrunden mehr oder weniger sozial-reformerisch-konservativ eingestellt waren, hatte sich in Angers in Frankreich unter dem Einfluß von Charles Périn eine mehr „liberalisierende“ Schule gebildet.

Strittig waren vor allem zwei Fragen:

1. Kann das Lohnverhältnis vor dem christlichen Gewissen bestehen oder muß es durch den Gesellschaftsvertrag zwischen dem Unternehmer und seinen Arbeitern ersetzt werden?

Schon Bischof Wilhelm Emmanuel v. Ketteler hatte 1864 gemeint, es scheine „unbillig, wenn der überschießende Gewinn ausschließlich dem toten Kapitale und nicht auch dem verwendeten Fleisch und Blute zufalle“. Diese Verteilung widerspreche „der natürlichen Gerechtigkeit“ oder doch „einem gewissen Instinkt des Gerechtigkeitsgefühls“. Man solle den Arbeiter zum „Teilnehmer“, zum „Miteigentümer des Fabrikgeschäftes“ machen. „Er hätte dann seinen Tagelohn und später seine Dividende am Gewinne des ganzen Geschäftes“<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Ebd., Nr. 41.

<sup>14</sup> W. E. v. Ketteler, *Die Arbeiterfrage und das Christentum* (1864). In: Joh. Mumbauer, *Kettelers Schriften*, Bd. 3, Kempten und München 1911, S. 56–58.

Vor allem aber hat sich Karl Freiherr von Vogelsang unermüdlich dafür eingesetzt, daß „Arbeit und Kapital“, „Arbeit und Arbeitsmittel“ wieder „in einer Hand“ vereinigt würden; betriebstechnisch arbeiteten sie ohnehin zusammen; sie müßten auch soziologisch verbunden werden<sup>15</sup>. Es sei eine Forderung des christlichen Sittengesetzes, „das jetzige rechtlose Verhältnis zwischen Arbeiter und Arbeitgeber zu einem wahrhaften Gesellschaftsverhältnis zu entwickeln<sup>16</sup>. Arbeiter und Unternehmer müßten eine „industrielle Familie“ bilden. Dabei müsse den Arbeitern „eine ganze Skala von Anteilsrechten am gewonnenen Mehrwert“ übertragen werden, so daß man schließlich „kaum unterscheiden könne, wer Eigentümer des Etablissements sei, ob der Unternehmer oder der Arbeiter<sup>17</sup>“.

Auch der junge Franz Hitze (1851 bis 1921), als Theologiestudent und Kaplan ein begeisterter Verehrer Vogelsangs, rief 1883 aus: „Ist denn nicht jede Fabrik faktisch eine Produktiv-Assoziation . . ., nur mit dem Unterschied, daß der Unternehmer der bevorzugte Genosse ist . . ., und zwar so, daß den übrigen Genossen nicht der volle oder auch nur ein entsprechender Ertrag der Unternehmung zuteil wird, sondern im Durchschnitt nur die äußerste Lebensnotdurft<sup>18</sup>?“ „Freilich“, so hatte Hitze 1877 gemeint, „ein anderer Geist muß unsere Arbeiter beseelen . . .; nur Ordensregel und Klostergeist macht eine gesunde Produktionsassoziation möglich, jener Geist, der die großen Benediktinerklöster schuf<sup>19</sup>!“

Den zweifelsohne „utopischen“ Plan, die modernen Industriebetriebe in „Klöster“ zu verwandeln, hat Hitze wahrscheinlich von dem Schweizer Kapuzinerpater Theodosius Florentini aus Chur übernommen. P. Theodosius hatte in einer begeisterten Rede auf dem Frankfurter Katholikentag am 23. September 1863 erklärt: Ich bin nur ein Mönch, „und zwar einer aus demjenigen Orden, von dem man sagt, er sei ein Bettelorden, also ein Mönch, der gar nichts hat. Indessen hat der Herr trotzdem Gnade gegeben, drei Fabriken einzurichten. Ich bin also ein fabrikbesitzender Bettler“. Die Französische Revolution habe Hunderte von Klöstern aufgehoben. Aber „da mir gestern ein Herr gesagt hat: ‚Eichen und Mönche sterben nicht aus‘, so werden neue Klöster in anderer Form wieder erstehen; es müssen die Fabriken zu Klöstern werden!“ „Erfüllt von dieser Ansicht kam ich nach Böhmen“ und gründete eine Fabrik, die 124 Arbeiter beschäftigt. „Weil die Fabrikdirektoren

<sup>15</sup> Wiard von Klopp, Die sozialen Lehren des Freiherrn von Vogelsang. St. Pölten 1894, S. 530 ff.

<sup>16</sup> C. v. Vogelsang in der „Österreichischen Monatsschrift“, 1883, Heft 7, S. 348.

<sup>17</sup> Wiard v. Klopp, Die soz. Lehren, S. 465, 469, 462 f., 63 f.

<sup>18</sup> Schutz dem Handwerk. Paderborn 1883, S. 36 f.

<sup>19</sup> Die soziale Frage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung. Paderborn 1877, S. 214.

kostspielige Leute sind..., habe ich barmherzige Schwestern hingeschickt, damit sie die Fabrik in ein Kloster umwandeln. Es sind dort jetzt zehn Schwestern. Die eine hat die Oberaufsicht, die zweite und dritte leiten das Comptoir, führen die Buchhaltung und die Korrespondenz, die vierte und fünfte überwachen die Säle... Und wie geht es nun?... Morgens sechs Uhr erscheinen die Arbeiter; dann wird gemeinschaftlich in einem Saale das Morgengebet verrichtet und das Angelus Domini gebetet. Darauf geht man an die Arbeit wie in anderen Fabriken. Die Schwestern gehen in den Sälen auf und nieder und geben darauf acht, daß die Hausordnung gehörig beobachtet wird. Gegen 11 Uhr sammeln sich die Arbeiter in gleichem Saale und gehen nach kurzem Gebete zum Mittagessen nach Hause, erscheinen um ein Uhr und scheiden um sieben wieder, nachdem sie gemeinschaftlich gebetet haben.... Es wird keiner aufgenommen, der nicht entweder schon christlich ist oder christlich zu werden verspricht. Es wird keiner behalten, der sich ein unsittliches Wort erlaubt, noch weniger, der sich vermessen sollte, etwas Unsittliches wagen zu wollen.... Und der Erfolg ist der, daß wir... dieses Jahr... einen Überschuß gehabt haben von 9000 österreichischen Gulden.... Die dritte Fabrik ist eine Papierfabrik..., und die vierte wird den nächsten Winter angefangen werden. Diese ist es, von welcher ich namentlich noch reden will. Es werden nämlich behufs Herstellung dieser Fabrik Aktien gegründet, welche lediglich abgesetzt werden bei Arbeitern, damit sie den Genuß der Dividende für sich haben und dadurch in den Stand gesetzt werden, für ihre Zukunft zu sorgen und einen gewissen Grad von Wohlstand sich zu erwerben<sup>20</sup>."

Zusammen mit Vogelsang und dem jungen Franz Hitze verurteilte auch der Dominikaner Albert Maria Weiß den Lohnvertrag als unnatürlich und unsittlich. „Nicht bloß das Kapital“, so schreibt er, „sondern auch die Arbeit hat Anspruch auf Reingewinn<sup>21</sup>.“

Diesen Thesen wurde im katholischen Lager heftig widersprochen. Vor allem Georg v. Hertling und Augustin Lehmkuhl SJ. erhoben Einspruch<sup>22</sup>. Letzterer meinte, es sei geradezu gefährlich, die Idee des Gesellschaftsvertrages ins Volk zu werfen, weil sie „eine Unzufriedenheit anregen oder steigern würde, welche nie zur Ruhe käme“. Der Gesellschaftsvertrag würde zwar „dem Ideale der christlichen Liebe am besten entsprechen“, könne aber „im wirklichen Leben, wo

<sup>20</sup> Text der Rede: Verhandlungen der 15. Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands zu Frankfurt a. M. vom 21. bis 24. Sept. 1863. Frankfurt a. M. 1863, S. 265 ff. — P. Florentinis Fabriken bestanden nur wenige Jahre. Sie gingen an Kapitalmangel zugrunde.

<sup>21</sup> Die Gesetze für die Berechnung von Kapitalzins und Arbeitslohn. 1863, S. 83.

<sup>22</sup> Georg v. Hertling lehnte 1882 in den „Christlich-sozialen Blättern“ die Thesen Hitzes energisch ab.

mit Sünde und Leidenschaft gerechnet werden müsse“, nicht allgemein bestehen. Das Kloster, wo „gemeinsamer Besitz oder vielmehr gemeinsame Armut und gemeinsame Arbeit“ herrsche, lebe zwar nach dem Ideal des Gesellschaftsvertrages; „aber die weite Welt läßt sich eben nicht zu einem Ordenskloster machen“. Wäre übrigens der Gesellschaftsvertrag allein sittlich einwandfrei, so wären die Arbeiter „berechtigt, Einsicht zu nehmen in die Geschäftsbücher des Fabrikherrn“ und „wegen der ungerechten Rechtsverletzung in der Vergangenheit... eigenmächtig zur Teilung mit den Kapitalisten zu schreiten“. Auch dem Staate müsse die Befugnis „zu solch radikaler Umwälzung der Verhältnisse“ entschieden abgesprochen werden. Die Reichen sollten in christlicher Liebe die Not der Armen lindern, die Armen jedoch ihr Los in „Demut und Geduld“ ertragen. „Dieses nun einmal unabänderliche Los will die Kirche veredeln und verklären; abschaffen kann sie es nicht“<sup>23</sup>.

2. Noch eine zweite Frage war vor „Rerum novarum“ unter den Katholiken strittig: Ist es Aufgabe des Staates oder der privaten Initiative, die sozialen Mißstände zu beheben?

Die Ablehnung der staatlichen Intervention war besonders unter den französischen Katholiken weit verbreitet. Man wollte der freimaurerischen und kirchenfeindlichen Regierung der Republik keine neuen Vollmachten auf sozialpolitischem und wirtschaftspolitischem Gebiet geben. „Wir geben nicht zu“, erklärte Charles Périn, „daß in Fragen, wo es sich um das Interesse des Individuums handelt, der Staat... die Pflicht habe einzugreifen, um... autoritativ die Schwierigkeiten zu regeln, die sich zwischen Herren und Arbeitern in bezug auf die Feststellung der Löhne erheben.“ Selbst die „Verwegenheiten der Kapitalisten“ in den Konkurrenz- und Lohnkämpfen könnten „Maßnahmen der öffentlichen Gewalt nicht rechtfertigen“. Die Nächstenliebe, welche der Staat — „wenn nötig mit Gendarmerie“ — ausübe, sei „Sozialismus“. Nur die freie christliche Nächstenliebe sei imstande, die Not der Arbeiter zu lindern. „Man kann sagen“, schreibt Périn, „daß von den heute so schreienden Mißbräuchen nur die im menschlichen Leben schlechthin unvermeidlichen Mängel zurückbleiben würden, wenn die Liebe... geübt würde“; die christliche Liebe allein vermöge „die Härten des Eigentumsrechtes“ zu mildern<sup>24</sup>.

Auf dem katholischen Sozialkongreß zu Lüttich vom 7. bis 10. September 1890 — ein halbes Jahr vor dem Erscheinen von „Rerum

<sup>23</sup> August Lehmkuhl, SJ., Arbeitsvertrag und Strike (Die soz. Frage, beleuchtet durch die Stimmen aus Maria-Laach, Heft 2). Freiburg i. Br. 1891, S. 15, 24, 28 f., 32 f.

<sup>24</sup> Charles Périn, Die Lehren der Nationalökonomie seit einem Jahrhundert. Paris 1880. Deutsch: Freiburg i. Br., 1882, S. 203, 210, 213.



novarum“ — faßte der belgische Minister Karl Woeste, ein Anhänger der unter Périns Einfluß stehenden Schule von Angers, seine Bedenken gegen die Staatsintervention in das Wort: „J'ai peur de l'état et je haïs le césarisme<sup>25</sup>!“

#### IV. Die Entscheidung der Enzyklika

Beide Richtungen der katholisch-sozialen Bewegung warteten gespannt auf das Wort des Papstes. Die in ihren Folgen weittragende Entscheidung mußte reiflich überlegt werden. Noch am 4. Mai 1891, also nur elf Tage vor Erscheinen des Rundschreibens, schrieb das Wiener „Vaterland“ (Jahrg. 32, Nr. 122): „Man versichert, der Grund, weshalb der Heilige Vater die Veröffentlichung dieser schon längst angekündigten Enzyklika so lange hinausgeschoben habe, sei in der heiklen Frage der Staatsintervention gelegen<sup>26</sup>.“ — Leos Urteil war weise und maßvoll.

1. In dem Streit um Lohn- oder Gesellschaftsvertrag stellte sich der Papst auf die Seite jener, die den Lohnvertrag an sich nicht für ungerecht hielten. Er wies jedoch die damals weitverbreitete Auffassung zurück, daß der Arbeitgeber „seinen Verpflichtungen“ nachgekommen sei, wenn er den „vereinbarten Lohn“ zahle. Über jeder Lohnvereinbarung stehe das natürliche Gesetz, daß der Lohn „ein vernünftiges Maß von Lebensbedürfnissen des Arbeiters“ decken müsse. Wenn ein Arbeiter — von der Not getrieben — einem Hungerlohn zustimme, so weiche er damit nur der Gewalt, und das Ganze sei nichts weiter als eine „schreiende Ungerechtigkeit“<sup>27</sup>.

2. Gegen die Schule von Angers bekannte sich Leo XIII. zur Staatsintervention. Der Staat, so erklärte er, müsse „die Lohnarbeiterschaft, diese große Menge bedürftiger Menschen, mit besonderem Interesse und besonderer Sorgfalt bedenken<sup>28</sup>“. Er sei „den Arbeitern gegenüber zum Schutz verpflichtet“. Die Arbeitszeit müsse gekürzt werden. Die Frauen und Jugendlichen seien vor übermäßiger Arbeit zu schützen. An Sonn- und Feiertagen müsse eine „religiös geadelte Ruhe“ den Menschen „von der Last alltäglicher Arbeit“ befreien usw.<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Der 3. kath.-soz. Congreß zu Lüttich. Von Einem, der dabei war. In: Hist.-pol. Bl., 1890, Bd. 106/2, S. 498.

<sup>26</sup> Zit.: August M. Knoll, Der soziale Gedanke im modernen Katholizismus. Wien-Leipzig 1932, S. 185.

<sup>27</sup> Rerum novarum, Nr. 34.

<sup>28</sup> Ebd., Nr. 29.

<sup>29</sup> Ebd., Nr. 32—33.

## V. Drängende Aufgaben heute

Wer nach sechs Jahrzehnten das Programm überdenkt, das die Enzyklika „Rerum novarum“ 1891 aufgestellt hat, muß den Weitblick Leos XIII. bewundern. Viele seiner Forderungen sind inzwischen zum guten Teil erfüllt worden, vor allem auf dem Gebiet des Arbeitsschutzes. Auch darf man wohl mit Genugtuung feststellen, daß sich die soziale Lage der Arbeiter in den letzten 60 Jahren beträchtlich gehoben hat. Aber bei aller Anerkennung dieser Fortschritte bezeichnete Pius XI. in seiner Jubiläums-Enzyklika „Quadragesimo anno“ noch im Jahre 1931 die „gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse der Gegenwart ohne Übertreibung als derart, daß es ungeheuer vielen Menschen überaus schwer sei, das eine Notwendige, ihr ewiges Heil zu wirken<sup>30</sup>“. Soziale Zustände jedoch, die das ewige Heil gefährden, sind vor Gott, vor der Kirche und vor jedem Christenmenschen entsetzliche Ärgernisse. „Darf die Kirche, so fragte Pius XII. am 1. Juni 1941, „sich blind stellen gegenüber sozialen Mißständen, die den Aufbau eines christlichen Lebens... erschweren oder gar praktisch unmöglich machen“?

Die soziale Frage ist nicht gelöst. Viele Forderungen des Welt-rundschreibens „Rerum novarum“ warten nach wie vor auf Verwirklichung und zeitgemäße Weiterführung. Heute dürften zwei Aufgaben vordringlich sein:

1. Jedem Menschen muß sein Anteil am Eigentum zukommen. Die Eigentumsverhältnisse sind nur dann gesund, wenn die breite Masse des Volkes so viel besitzt, daß sie weder zu darben braucht noch in die wirtschaftliche Abhängigkeit anderer Volksschichten oder des Staates gerät. Der Reallohn muß allmählich so hoch steigen, daß — über die ausreichende Konsumgüterversorgung hinaus — eine breite Spartätigkeit einsetzen kann. Man wende nicht ein, unsere Arbeiter seien zu „verschwenderisch“ dazu; sie würden noch so hohe Löhne in Konsum verwandeln und damit die Wirtschaft ruinieren. Unsere Arbeiter werden sparen, wenn ihnen die Gewähr gegeben wird, daß ihre Ersparnisse gegen Abwertung gesichert sind. Auf diese Weise könnte die Arbeiterschaft „Kapitalgeberin“ werden und mit der Zeit bedeutsamen Einfluß auch im Produktionssektor gewinnen<sup>31</sup>.

2. Damit ist schon die zweite Aufgabe genannt, die uns heute gestellt ist: Es müssen neue Wege gefunden werden, dem Menschen im Betrieb gerecht zu werden, ein für die soziale Entwicklung der nächsten Jahrzehnte entscheidendes Anliegen. Es geht zwar nicht an, den Lohnvertrag „in sich als ungerecht“ zu be-

<sup>30</sup> Quadragesimo anno, Nr. 130.

<sup>31</sup> Vgl. O. v. Nell-Breuning SJ., Die Eigentumsfrage in neueren kirchenlehramtlichen Verlautbarungen. In: TThZ. 1951, S. 31 ff. — Joseph Höffner, Das Eigentum in christlicher Sicht. In: TThZ. 1950, S. 99 ff.

zeichnen und seinen Ersatz durch den Gesellschaftsvertrag als Forderung der Gerechtigkeit hinzustellen. „Eine solche Behauptung“, sagt Pius XI., sei nicht nur „völlig unhaltbar“, sondern zugleich „schwer ehrenrührig für Leo XIII.<sup>32</sup> Sehr entschieden stellte auch Pius XII. am 3. Juni 1950 fest, daß „weder die Natur des Lohnarbeitsvertrages noch die Natur des Betriebes von sich aus“ das Recht auf wirtschaftliche Mitbestimmung notwendig nach sich zögen. „Unbestreitbar“ sei der Lohnarbeiter „in gleicher Weise wie der Arbeitgeber Subjekt und nicht Objekt der Volkswirtschaft“. Der Lohnvertrag enthalte nichts, „was dieser grundlegenden Gleichheit widersprechen würde“. Die Enzyklika *Quadragesimo anno* bestreite deshalb mit Recht, „daß eine innere Notwendigkeit bestehe, den Lohnarbeitsvertrag zum Gesellschaftsvertrag umzubilden. Aber trotz dieser Einschränkungen erkennt Pius XII. durchaus, „den Nutzen aller jener Maßnahmen an, die nach dieser Richtung hin auf verschiedene Art und Weise bisher schon ergriffen wurden zum beiderseitigen Vorteil der Arbeiter und der Eigentümer“ (Text: Herder-Korrespondenz, Juli 1950, S. 452). In der Tat darf die Annäherung des Lohnverhältnisses an das Gesellschaftsverhältnis ein Gebot der Stunde genannt werden. Am 11. März 1951 erklärte Pius XII. den spanischen Arbeitern, die Kirche begünstige „all das, was im Rahmen der durch die Umstände gegebenen Möglichkeiten darauf hinzielt, Elemente des Gesellschaftsvertrages in den Arbeitsvertrag einzuführen<sup>33</sup>“.

Alle Mühe um die Verwirklichung der sozialen Gerechtigkeit wird freilich vergeblich sein, wenn sie nicht von jener christlichen Gesinnung getragen ist, die Leo XIII. in die Worte gefaßt hat: „Magst du also an Reichtum und anderen Dingen, die wir Güter nennen, Überfluß oder Mangel haben, für die ewige Seligkeit ist dies ohne Belang. Wie du allerdings mit Überfluß oder Mangel fertig wirst, dies ist von Wichtigkeit für das ewige Leben<sup>34</sup>“.

<sup>32</sup> *Quadragesimo anno*, Nr. 64, *Rerum novarum*, Nr. 34. — Vgl. Joseph Höffner, Menschenwürde und Betriebsverfassung. In: *TThZ.* 1950, S. 370 f.

<sup>33</sup> Text der Radioansprache Pius' XII. in „Herder-Korrespondenz“, Jg. V, Heft 7, April 1951, S. 305.

<sup>34</sup> *Rerum novarum*, Nr. 18.

## DIE ZUGEHÖRIGKEIT ZUR KIRCHE

### IN DEN VERHANDLUNGEN UND ENTSCHEIDUNGEN DES KONZILS VON TRIENT

VON DR. LINUS HOFMANN, Z. Z. ROM

Die Frage nach der Kirche war für das Reformationszeitalter mit besonderer Dringlichkeit gestellt. Ein Teil der Christenheit hatte sich der Autorität der Kirche entzogen, und die von den Neuerern vorgetragene Lehre von der Kirche der Heiligen ging darauf aus, feste Umrisse der Kirchengemeinschaft überhaupt zu leugnen oder wenigstens als unwahrnehmbar zu behaupten. Damit war die Frage *De Ecclesia* zugleich in eine ganz bestimmte Richtung gedrängt. Nicht ihre dogmatische Seite (Wesen der Kirche und ihr Zusammenhang mit dem göttlichen Haupt) noch der kirchenpolitische Gesichtspunkt des Verhältnisses von geistlicher und weltlicher Gewalt, der den Traktat *De Ecclesia* bis dahin bestimmt und fast ganz ausgefüllt hatte, stehen im Vordergrund, sondern die „Definierung“ der Kirche im eigentlichen Sinne. Was ist die Kirche?, heißt jetzt in erster Linie: Wo ist die Kirche? Welches sind ihre Glieder? Wo liegen ihre Grenzen? Auf dem Konzil von Trient wird öfter die Bemerkung laut, daß das kirchliche Leben in eine große Rechtsunsicherheit geraten sei: „Die Kinder irren planlos einher, da man nicht weiß, wo die Mutter ist (*incerta matre*)“<sup>1</sup>. Es sei Aufgabe des Konzils, „die falschen von den wahren Kindern zu scheiden“<sup>2</sup>.

Die tridentinische Kirchenversammlung hat sich jedoch zu der gestellten Frage nicht im Zusammenhang geäußert, obwohl das Kapitel „*De ecclesia et eius potestate*“ unter den „*materiae gravissimae ex integro tractandae et definiendae*“ stand, die Lainez dem Konzil vorschlug<sup>3</sup> und es keineswegs an Konzilsteilnehmern fehlte, die die Bedeutung der ekklesiologischen Fragen abzuschätzen wußten<sup>4</sup>. So erklärt es sich, daß in der Literatur über das Tridentinum dieser Punkt bisher keine Darstellung gefunden hat. Die Quellen schienen eben zu spärlich zu sein.

Immerhin schweigt das Konzil nicht vollständig. Es konnte auch an der Frage der kirchlichen Gliedschaft nicht ganz vorbeigehen; denn da es sich zum Ziel gesetzt hatte, die gestörte kirchliche Einheit wiederherzustellen<sup>5</sup>,

<sup>1</sup> Rede des M. Laureus O. P. vom 17. Juni 1546: . . *fili incerta matre* . . *vagabundi errant*. Concilium Tridentinum, ed. Societas Goerresiana, tom. V. (EHSES) [=CT, V] 252,22 [die zweite Zahl bezeichnet jeweils die Zeile, mit der die zitierte Stelle beginnt].

<sup>2</sup> Ebd.: *adulterini ac mentiti ecclesiae filii a veris discernuntur*, CT, V, 252,46.

<sup>3</sup> Jacobi Lainez *Disputationes Tridentinae*, ed. H. Grisar, tom. II., Innsbruck 1886, 21.

<sup>4</sup> Zu nennen sind vor allem Andreas Vega, Alfons de Castro, Joh. Ant. Delphinus. Ab 1551 waren auch Joh. Gropper, Friedr. Nausea und Melchior Cano zeitweise auf dem Konzil zugegen, ab 1561 auch Petrus Soto, . . . Kard. Hosius und Franc. Torres.

<sup>5</sup> *ad pacem et unitatem ecclesiae*, heißt es bei der feierlichen Eröffnung des Konzils. CT, IV (EHSES), 520,3.



mußte es wenigstens zu der kirchenrechtlichen Lage der Neuerer in concreto Stellung nehmen. Aber auch in den theoretischen, die Glaubenslehre betreffenden Teilen gibt es mehrere Stellen, an denen das Konzil wirklich oder scheinbar über ekklesiologische Fragen entschied. Sie zu sammeln und abzuwägen, dürfte nicht unlohnend sein. Hat das Konzil die Kirchenfrage auch nicht ausdrücklich aufgegriffen, so ist es doch zum wenigsten ein sehr wichtiger Zeuge für den Stand der Frage in einer Epoche, die sozusagen die Gründungszeit der Ekklesiologie ist; und wird man oft auf ein Schweigen stoßen, wo man eine Aussage erwartete, so ist es nicht unwichtig zu fragen, warum die Kirchenversammlung geschwiegen und eine so dringliche und bedeutsame Frage in den Hintergrund hat treten lassen.

Zwei Gesichtspunkte ergeben sich beim Studium der Konzilstexte, die als ekklesiologische „Orte“ geeignet sind, die Kirche zu „definieren“, Taufe und Glaube. Sie sind der Gegenstand der beiden ersten Kapitel dieser Untersuchung. In einem dritten zusammenfassenden Kapitel wird versucht, das tridentinische Bild von der Kirche darzustellen und zu erklären.

## I.

Auf die T a u f e als das grundlegende Faktum der Kirchenzugehörigkeit war das Tridentinum nicht nur durch die Hl. Schrift und die theologische Tradition, sondern mit besonderer Deutlichkeit durch eine Entscheidung des Konzils von Florenz hingewiesen. In einem Bericht, der von Trient an den Hof von Ferrara ging, wird nämlich bemerkt, daß man in der allgemeinen Sakramentenlehre sowie in den Canones über die Taufe und Firmung „ganz dem Konzil von Florenz, d. h. der Bulle Eugens IV. gefolgt ist und alle diesem Konzil entgegenstehenden Aussagen und Meinungen verurteilt hat“<sup>6</sup>. Die Bulle Eugens IV. („Exultate Deo“) besagt aber: „Die Taufe ist die Tür zum geistlichen Leben; durch sie werden wir nämlich Glieder Christi und eingefügt in seinen Leib, die Kirche“<sup>7</sup>.

Prüft man, ob und inwieweit in den Taufkanones des Konzils diese Aussage wiederkehrt, so findet sich ein Zusammenhang zwischen Taufe und Kirche zunächst nur in can. 13<sup>8</sup>, der die Meinung verurteilt, „daß die Kinder, da sie keinen Glaubensakt setzen können, nach dem Empfang der Taufe nicht zu den Gläubigen zu rechnen seien und daher . . . wiedergetauft werden müßten“. Man kann daraus schließen, daß der Taufakt in die Kirche einfügt, falls nur der hinreichende Glaube

<sup>6</sup> Brief des Abtes Lucian de Ottonibus vom 4. März 1547: „De li dogmati si è fatto un'altro decreto de sacramentis in genere e de baptismo et confirmatione, dove hanno sequitado in tutto il concilio Fiorentino, cioè quella bolla di Eugenio IV e hanno dannato tutti li detti et opinioni . . . contrarie a quello concilio“, CT, X(BUSCHBELL), 881,24.

<sup>7</sup> baptisma, quod vitae spiritualis janua est: per ipsum enim membra Christi ac de corpore efficimur Ecclesiae. Denz. 696.

<sup>8</sup> Si quis dixerit, parvulos eo, quod actum credendi non habent, suscepto baptismo inter fideles computandos non esse . . . et propterea . . . esse rebaptizandos . . . A. S. Denz. 869.

vorhanden ist. Das ist jedoch mehr eine Voraussetzung als eine positive Aussage oder gar Entscheidung.

Eine Äußerung zur Gliedschaft fehlt völlig in can. 4<sup>9</sup>, der die Gültigkeit der Ketzertaufe feststellt. Das ist insofern bemerkenswert, als katholische Theologen, deren Stimme auf dem Konzil viel galt, die Ansicht vertraten, die von Häretikern geborenen Kinder würden durch die Ketzertaufe nicht in die Kirche aufgenommen<sup>10</sup>.

Dagegen könnte es naheliegen, wiederum can. 11<sup>11</sup> auf die Zugehörigkeit zur Kirche zu beziehen. Denn darin wird der Satz verurteilt, daß die Taufe wiederholt werden müsse, „wenn einer bei den Ungläubigen den christlichen Glauben verleugnet hat und sich zur Buße wendet“. Was könnte mit der angestrebten neuen Taufe anderes gemeint sein als die Wiederaufnahme eines Abgefallenen in die Kirche? Aus der Verurteilung wäre dann entweder abzuleiten, daß ein anderer Weg als der der Taufe für die Wiedereingliederung der Gegebene ist, oder daß es einer Wiedereingliederung überhaupt nicht bedürfe, daß vielmehr mit der ersten Taufe eine einmalige, unverlierbare Gliedschaft erworben werde. In Wirklichkeit aber sollte mit can. 11 nur jene Auffassung zurückgewiesen werden, die Driedo so darstellt: „Was schadet es, — wenn wir vom Glauben abfallen, . . . lassen wir uns wieder taufen“ (um der Buße zu entgehen)<sup>12</sup>, und gegen die in der 6. (Rechtfertigungs-)Sitzung Stellung genommen wird, indem es heißt: „Wenn einer ungläubig geworden ist, muß er die Rechtfertigung gewinnen durch die Wiedererlangung des Glaubens und der Liebe; nicht aber ist für ihn die Taufe nötig, . . . da die Taufe nicht wiederholt wird. Erforderlich ist Genugtuung<sup>13</sup>.“ Rechtfertigung, Wiedererlangung des Glaubens, Sündenvergebung sind die Gesichtspunkte, die das Konzil leiten, nicht die Kirchengliedschaft.

Sehr bemerkenswert ist, daß insbesondere von dem Taufcharakter aus eine Verbindungslinie zur Kirchengliedschaft nicht gezogen worden ist. Es hätte an Ansatzpunkten vor und auf dem Konzil nicht gefehlt. So hieß es in den häretischen Sätzen, die man an den Anfang der Diskussion gestellt hatte, „die Taufe sei nur ein äußeres Zeichen wie das rote Kreidemale der Schafe“<sup>14</sup>. Aber man begnügt sich mit einer rein negativen

<sup>9</sup> Denz. 860.

<sup>10</sup> J. Cochlaeus, *Patrocinium parvulorum*, in CT, XII (SCHWEIZER), 166—208, sagt von den außerhalb der Kirche getauften Kindern der Häretiker: *ad ecclesiam non magis spectant quam parvuli ethnicorum*, 180, 56.

<sup>11</sup> *Si quis dixerit, verum et rite collatum baptismum iterandum esse illi, qui apud infideles fidem Christi negaverit, cum ad poenitentiam convertitur: A. S. Denz. 867.*

<sup>12</sup> J. Driedo, *De captivitate et redemptione generis humani*, Lovanii 1556, fol. 78v: *Quid obest, si male vel negligentem vivamus, cum a fide cadimus, iterum . . . baptizabimur!* Siehe auch fol. 78r.

<sup>13</sup> *Sententia Generalis Carmelitarum in gen. congreg. 23. iulii 1556: . . . sin autem amisit cum caritate fidem et evasit infidelis, iustificandus est recuperatis fide et caritate; non tamen huic necessarius est baptismus, quemadmodum illi, qui noviter ex infideli fit fidelis, . . . Utrisque tamen . . . requiritur satisfactio*“, CT, V, 377,39.

<sup>14</sup> *Baptismum esse tantum externum signum, ut ovium creta rubea*, CT, V, 837,9.

Beantwortung, und schließlich ließ man die Frage der Zeichenhaftigkeit überhaupt fallen. Als einzige Aussage über den Charakter blieb can. 9 de sacr. in genere<sup>15</sup>, der nur die T a t s a c h e des sakramentalen Charakters feststellt<sup>16</sup>.

Das Begründetsein der Kirchengliedschaft in der Taufe kommt also in den Taufaussagen des Konzils nur einmal nebenher zum Ausdruck; noch weniger ist aus ihnen etwas über die Dauer des Gliedseins zu ermitteln. Weder die Unwiederholbarkeit des Taufsakramentes, noch der unauslöschliche Charakter, den es verleiht, hat das Konzil irgendwie mit dem Bestand der Gliedschaft in Verbindung gebracht, etwa in dem Sinne, daß auch die Zugehörigkeit zur Kirche unwiderruflich sei.

Dagegen sieht man in den Canones 7 und 8 sowie 13 und 14 de sacr. bapt. eine andere Unwiderruflichkeit ausgesprochen, nämlich eine unlösbare Bindung des Getauften an die Kirche im Sinne einer bleibenden gesetzlichen Verpflichtung und rechtlichen Unterwerfung, wie sie heute der CIC in cc. 12 und 87 feststellt. Mag einer auch aufhören, membrum zu sein, so bleibt er doch subditus Ecclesiae. Die genannten tridentinischen Canones werden geradezu als Hauptbelegstellen dieses Satzes angeführt, sowohl in den Quellenangaben des CIC als auch in der kanonistischen Literatur<sup>17</sup>.

Can. 8<sup>18</sup> besagt, daß die Getauften den Geboten der Kirche verpflichtet seien und sich nicht nach Willkür ihnen entziehen könnten. Das scheint in der Tat zu bedeuten, daß alle Getauften, wie sie sich auch später zu Glauben und Kirche stellen mögen, der Kirche verpflichtet bleiben. Diese Deutung wird besonders durch den Parallelsatz des can. 7<sup>19</sup> nahegelegt, wonach die Getauften „eben durch die Taufe“ — per baptismum ipsum — dem Gesetze Christi unterworfen werden. Sie ist aber nicht durchaus zwingend.

Überprüft man nämlich die Entstehungsgeschichte dieser Canones, so ergibt sich, daß sie in den ersten Entwürfen, wenigstens ihrem Wortlaut nach, fehlen. Als sinnverwandte Aussage muß freilich die Verurteilung des Satzes gelten, „daß das Taufgelübde sich nur auf den Glauben beziehe“<sup>20</sup>. Seripando erklärt die Verurteilung mit dem Hinweis auf die Worte des Taufritus: „Willst du zum Leben eingehen, so halte die Ge-

<sup>15</sup> Denz. 852.

<sup>16</sup> In der Generalkongreg. vom 9. Febr. 1547 wird erklärt: *de caractere debet distinguere, et damnari, quod non sit character; sed quid ist, non damnandum, cum variae sint opiniones.* CT, V, 903, 43.

<sup>17</sup> Wernz — Vidal, *Ius Can.* I(1938), 199 Anm. 100; G. Michiels, *Normae Generales Iur. Can.* I (1949), 351 Anm. 4. Beide Autoren beziehen die tridentinischen Texte auch auf die getauften Nichtkatholiken, Vermeersch — Creusen, *Epitome Iur. Can.* I(1949), 186 dagegen nur allgemein auf die Getauften, nicht ausdrücklich auf die Abgefallenen.

<sup>18</sup> *Si quis dixerit, baptizatos liberos esse ab omnibus sanctae Ecclesiae praeceptis, quae vel scripta vel tradita sunt, ita ut ea observare non teneantur, nisi se sua sponte illis submittere voluerint: A. S. Denz. 864.*

<sup>19</sup> *Si quis dixerit, baptizatos per baptismum ipsum solius tantum fidei debitores fieri, non autem universae legis Christi servandae: A. S. Denz. 863.*

<sup>20</sup> *Errores haereticorum circa sacr. baptismi, n. 17. Votum baptismi non habere conditionem nisi fidei, et alia omnia vota evacuare. CT, V, 838, 20.*

bote<sup>21</sup>! Es soll demnach als katholische Lehre festgestellt werden, daß das Taufgelübde sich nicht nur auf den Glauben, sondern auch auf die Werke erstreckt; d. h. es handelt sich um ein Thema aus dem Gedankenkreis der 6. (Rechtfertigungs-)Sitzung, was durch den häufigen Hinweis bestätigt wird, die Frage sei schon in der Sessio VI. entschieden worden<sup>22</sup>. Ein ähnlicher Satz wird von den Konzilstheologen später als *articulus damnandus* eingebracht: „Der Taufbund schließt nicht die Beobachtung des göttlichen Gesetzes mit ein<sup>23</sup>.“ Das Thema ist hier Glaube und Gesetz, im Grunde dasselbe wie in dem ersten Satz. Beide Sätze sind bis in den endgültigen Text des Dekretes nicht durchgekommen<sup>24</sup>. Schon in dem Entwurf vom 26. Februar 1547 werden sie nicht mehr genannt; statt dessen sind dort die Sätze 7 und 8 neu eingesetzt, und zwar schon ganz in dem Wortlaut, den sie in can. 7 und can. 8 de *sacr. bapt.* endgültig bekommen haben. Der Zusammenhang mit den beiden unterdrückten Sätzen der früheren Entwürfe ist besonders in can. 7 offensichtlich. Dort hieß es: *votum baptismi non habere nisi conditionem fidei*, can. 7 verurteilt: *baptizatos . . . solius tantum fidei debitores fieri*. Man hat nur die Gesichtspunkte des Taufgelübdes und Taufbundes ausgelassen und sich auf die Taufe als solche bezogen. Der Sinn ist derselbe geblieben: Nicht nur zum Glauben ist der Christ verpflichtet, sondern auch zu guten Werken.

Can. 8 ist die genaue Parallele zu can. 7. Was dieser vom Gesetz Christi aussagt, wiederholt jener von den Gesetzen der Kirche. Eine Hervorhebung der Kirchengesetze war deshalb wichtig, weil sie in besonderer Weise von den protestantischen Grundsätzen der „Sola-fides“- und der „Sola-scriptura“-Lehre betroffen, d. h. in besonderer Weise als Menschenwerk abgelehnt wurden. Daher sagt das Konzil ausdrücklich: *ab omnibus Ecclesiae praeceptis, quae vel scripta vel tradita sunt*<sup>25</sup>. Man sieht deutlich, in welche Richtung der Canon weist. Es soll nicht festgelegt werden, wer verpflichtet ist oder wie lange die Verpflichtung dauert, sondern es geht um den Inhalt der Taufverpflichtung. Was getan werden soll, nicht wer es tun soll, wird entschieden. Es heißt nicht: *omnes baptizatos*, sondern: *ab omnibus Ecclesiae praeceptis*. Die Begründung, die man in der 6. Sitzung für einen ganz

<sup>21</sup> CT, V, 965,18.

<sup>22</sup> CT, V, 865, 3. Es ist wohl auf sess. VI cap. 11, Denz. 830, und besonders can. 20, Denz. 830, angespielt. Von can. 20 scheint sich auch die eigenartige Ausdrucksweise „*habere conditionem fidei*“ abzuleiten.

<sup>23</sup> *Foedus inter Deum et baptizatum in baptismo initum non implicare divinae legis observantiam*. CT, V, 867,42.

<sup>24</sup> Von Satz 17 ist nur der zweite Teil unter die *Canones de bapt.* aufgenommen worden (can. 9), jedoch in einer sehr veränderten Formulierung, die auf Seripando zurückgehen dürfte. Die häretische Ansicht hat bei ihm folgende Fassung: *Vota omnia tollenda, et revocandi omnes ad baptismi votum. Item vota tollenda sunt omnia, quia per ipsa fidei et baptismo detrahitur et opera magnificantur*. CT, V, 965,23. Durch Umformulierungen und Zusätze wurde daraus die weniger klare Form des can. 9, Denz. 865.

<sup>25</sup> Damit wird eine frühere Formulierung korrigiert: *teneri ad observantiam omnium mandatorum Dei, quae in Evangelio praecipuntur*, CT, V, 388,38.



ähnlichen Satz gegeben hat<sup>26</sup>, „man solle sich nicht mit dem Glauben allein vertrösten“<sup>27</sup>, gilt auch hier. Ein falscher Begriff von der christlich-evangelischen Freiheit<sup>28</sup>, d. h. eine Häresie wird zurückgewiesen; es geht nicht darum, die praktisch-rechtliche Frage der Häretiker zu klären.

Noch einmal ist jedoch die Rede von der aus der Taufe erwachsenden Verpflichtung des Christen, nämlich in can. 14<sup>29</sup>. Verurteilt wird folgende auf Erasmus zurückgeführte These: „Wenn die als Kinder Getauften herangewachsen sind, soll man sie fragen, ob sie das anerkennen, was ihre Paten bei der Taufe in ihrem Namen versprochen haben, und wenn sie mit nein antworten, sollen sie ihrer freien Entscheidung überlassen und nicht mit Strafen zum christlichen Leben gezwungen werden, außer man schließe sie von der Eucharistie und den anderen Sakramenten aus, bis sie bereuen.“ An dem Fall der Kindertaufe, bei der es eine Bindung im Sinne einer Selbstverpflichtung des Menschen nicht geben kann, kommt das Problem des auf die Taufe gegründeten Anspruchs der Kirche in seiner besonderen Schärfe zum Vorschein. Erasmus versucht nicht als Anwalt reformatorischer Ideen, sondern aus einem durchaus modernen Empfinden die Entscheidungsfreiheit der Persönlichkeit auch in religiösen Fragen zur Anerkennung zu bringen, wenn nicht grundsätzlich, so doch praktisch, indem er ein schonendes Gehenlassen empfiehlt, bis die innere Einsicht da sei, — *donec respiscant*. Es liegt hier somit eine wesentlich andere Fragestellung vor als in den oben behandelten *Canones* 7 und 8. Nicht mehr die „christliche“ Freiheit des Getauften, der aus dem Glauben eine Geist-Freiheit gegen das Gesetz ableitet<sup>30</sup>, sondern die menschliche Freiheit, die sich auf das Gewissen beruft, steht vor dem Forum des Konzils. Dessen Antwort trifft also nicht nur die Situation des Heranwachsenden, der seine Christenpflicht nicht oder noch nicht (so würde Erasmus sagen) erkennt, sondern indirekt auch den eigentlichen Abfall, d. h. das Abgehen von dem vorher erkannten und selbstverantwortlich übernommenen christlichen Leben. Sie trifft also die Häretiker, Schismatiker und Apostaten und erklärt, daß die gültige Taufe sie unwiderruflich der Kirche verpflichte. Freilich ist das nur eine abgeleitete Erkenntnis, und außerdem wird man beachten müssen, daß die Erasmus-These mehr pädagogisch als doktrinär gemeint ist, die Stellungnahme des Konzils

<sup>26</sup> Can. 20 de iustific., Denz. 830.

<sup>27</sup> *nec sibi in sola fide blandiri*, CT, V, 425,14. Vgl. Denz. 804.

<sup>28</sup> Vgl. die Ausführungen von A. Vega: *Etsi enim lex perfecta libertatis sit evangelium, non tamen ideo christiani, etiam iustificati, soluti sunt a legibus praeceptorum*; CT, XII (SCHWEIZER), 640,51.

<sup>29</sup> *Si quis dixerit, huiusmodi parvulos baptizatos, cum adoleverint, interrogandos esse, an ratum habere velint, quod patrini eorum nomine, dum baptizarentur, polliciti sunt, et ubi se nolle responderint, suo esse arbitrio relinquendos nec alia interim poena ad christianam vitam cogendos, nisi ut ab Eucharistiae aliorumque sacramentorum perceptione arceantur, donec respiscant*: A. S. Denz. 870. Vgl. CT, V, 838,11 u. Anm. 4.

<sup>30</sup> Die oben gegebene Deutung des can. 8 de sacr. bapt. wird von keinem Geringeren als Bellarmin bestätigt. Bezugnehmend auf diesen Canon schreibt er: *satis erit (hoc loco) ostendere obligationem legis humanae non pugnare cum Baptismo*, De Controversiis, tom. 3 (Neapel 1858) Contr. II, L. I c. 16. S. 189.

dementsprechend mehr die tatsächliche Anwendung des Zwanges als seine grundsätzliche Berechtigung verteidigt. Diese Berechtigung und überhaupt das Recht der Kirche auf den Getauften ist vorausgesetzt. Weder die Canones 7 und 8 noch 14<sup>31</sup> intendieren eine Entscheidung über diesen Punkt.

Dieser Befund braucht übrigens keineswegs zu überraschen. Wenn auch die Tatsache des Abfalles von der Kirche die damalige Zeit aufs schwerste erschütterte und bedrückte, so wurde sie doch nicht als theoretisches Problem empfunden; denn einmal hoffte man, die Verirrten zurückführen zu können; man stand noch nicht vor dem endgültigen „Draußen“ getaufter Menschen und brauchte also dazu keine Stellung zu nehmen. Sodann bot sich der tridentinischen Zeit als der ersten Generation nach der Glaubensspaltung das Ereignis des Kirchenaustritts als ein eigentlicher, schuldhafter Abfall dar, so daß der Gedanke an eine Entlassung aus der Kompetenz der Kirche überhaupt nicht aufkommen konnte.

Fragt man aber, wie die Tauffassagen des Konzils den Zusammenhang zwischen Taufe und Kirche fast völlig übergehen konnten, da dieser doch in der als Vorlage dienenden Bulle Eugens IV. klar und scharf hervorgehoben war und andererseits mit dem spiritualistischen Kirchenbegriff der Neuerer wenigstens indirekt geleugnet wurde, so muß zunächst darauf hingewiesen werden, daß die Bulle „Exultate Deo“ nicht als dogmatische Definition angesehen wurde<sup>32</sup>. Was aber die Reformatoren angeht, so sah man durch sie die Rolle der Taufe für die Eingliederung in die Kirche nicht bedroht — man konnte sich auf reformatorische Äußerungen und die lutherische Taufpraxis berufen —; im Gegenteil, viel stärker als eine Unterbewertung der Taufe fürchtete man gewisse Übertreibungen, durch die die Taufe verabsolutiert wurde, so als ob neben ihr andere Heilswerke wie Bußsakrament, Gelübde und Erfüllung der Gebote keinen Platz mehr hätten. Die Canones 6, 9 und 10 de sacr. bapt. beweisen das; aber auch die Canones 7, 8 und 11, die uns hier beschäftigt haben, sind aus der Abwehrstellung gegen eine reformatorische Überschätzung der Taufe entstanden.

So muß man es als geradezu charakteristisch empfinden, daß der einzige tridentinische Text, in der die Konstituierung der Kirche von der Taufe her klar zum Ausdruck kommt, und zwar mit deutlicher Anspielung auf die Bulle Eugens IV., in dem Cap. 2 de sacramento poenitentiae<sup>33</sup> steht, und nicht in den Entscheidungen über die

<sup>31</sup> Der in den Quellenangaben zum CIC genannte can. 13, Denz. 869, ist nur in Verbindung mit can. 14 zuständig.

<sup>32</sup> Vgl. die Bemerkung des Gaspar a Regibus zu einem articulus de sacr. in genere, er sei bereits auf dem Konzil von Florenz verurteilt, sed non tamquam de fide. CT, V, 849, 28. Siehe auch A. Garani, *De Ecclesiae natura et constitutione doctrina* Jo. Ant. Delphini, Padua 1942, 79.

<sup>33</sup> . . . constat certe, baptismi ministrum iudicem esse non oportere, cum Ecclesia in neminem iudicium exerceat, qui non prius in ipsam per baptismi ianuam fuerit ingressus. Quid enim mihi, inquit Apostolus, de iis, qui foris sunt, iudicare? Secus est de domesticis fidei, quos Christus Dominus lavacro baptismi sui corporis membra semel effecit. Nam hos, si se postea crimine

Taufe. „Die Kirche übt über niemanden eine Rechtsprechung aus, der nicht vorher in sie eingetreten ist durch die Tür der Taufe. Denn was geht es mich an, sagt der Apostel, die zu richten die draußen sind<sup>34</sup>? Anders verhält es sich mit den gläubigen Hausgenossen, die Christus der Herr einmal durch das Bad der Taufe zu Gliedern seines Leibes gemacht hat.“ Deutet schon die Einordnung dieses Satzes darauf hin, daß er nicht um seiner selbst willen, d. h. nicht zur Hervorhebung der Beziehung Taufe—Kirche aufgestellt worden ist, so beweist vollends der Zusammenhang des Textes, daß der Satz vielmehr auf die Verteidigung des Bußsakramentes gegen die Taufe gerichtet ist. Die Reformatoren hatten die Taufe gegen die Buße ausspielen wollen, das Konzil verlegt sich darauf, den „Unterschied zwischen Bußsakrament und Taufe“<sup>35</sup> zu erweisen: Da die Taufe als nichtrichterliches Verfahren für die einmal der Kirche Eingegliederten nicht mehr in Frage kommt, diese vielmehr dem kirchlichen Gericht unterliegen, so ist die Buße unersetzlich. Das ist der Gedanke, den das Konzil aussprechen will. Der Gesichtspunkt der Gliedschaft ist durchaus untergeordnet; er dient nur der Beweisführung. Es kommt hier derselbe Gedanke zum Ausdruck, der uns in can. 11 de sacr. bapt. schon in speziellerer Form begegnet ist.

Es wäre daher auch unzulässig, wollte man aus der Betonung der Einmaligkeit der Eingliederung — „die Christus der Herr einmal durch das Bad der Taufe zu Gliedern seines Leibes gemacht hat“ — schließen, die eingliedernde Wirkung der Taufe sei ein unwiederholbares, ja unwiderrufliches Faktum, so wie die Taufe selbst es ist. Der Text könnte auf den ersten Blick eine solche Deutung nahelegen. Er würde dann besagen, daß nur die Ungetauften „draußen“, alle Getauften aber in der Kirche seien und deshalb von ihr gerichtet werden könnten: „Denn was geht es mich an, die zu richten, die draußen sind?“ Aber der Gegensatz „semel — non semel“, der den ganzen Abschnitt beherrscht, bezieht sich eindeutig auf die Befreiung von Sünden, nicht auf die Eingliederung in die Kirche: „Denn nach dem Willen Christi können diese (die Getauften) . . nicht durch Wiederholung der Taufe abgewaschen werden, . . sondern sollen durch priesterlichen Spruch von den begangenen Sünden befreit werden, nicht einmal, sondern so oft sie reumütig zu diesem Gericht fliehen.“ Die unbefangene Verwendung von 1 Kor 5,12 aber zeigt noch einmal besonders deutlich, daß die Frage nach der rechtlichen Lage der aus der Kirche Ausgeschiedenen nicht bestand. Denn während in der nachtridentinischen Zeit diese Schriftstelle immer wieder ein Ansatzpunkt für die ekklesiologische Behandlung des Häretikerproblems gewesen ist — wie können die Häretiker „draußen“

aliquo contaminaverint, non iam repetito baptismo ablui, cum id in Ecclesia catholica nulla ratione liceat, sed ante hoc tribunal tamquam reos sisti voluit, ut per sacerdotum sententiam non semel, sed quoties ab admissis peccatis ad ipsum poenitentes confugerint, possent liberari. Denz. 895.

<sup>34</sup> 1 Kor 5, 12.

<sup>35</sup> Überschrift des cap. 2 de sacr. poenit.: De differentia sacramenti poenitentiae et baptismi. Denz. 895. Vgl. can. 2 de sacr. poenit., Denz. 912.

sein, da die Kirche sie doch richtet, oder warum richtet die Kirche sie? —, bezieht das Konzil das Pauluswort ausschließlich auf die Ungetauften.

Der Befund, den die Taufcanones ergeben haben, wird durch Cap. 2 de sacr. poen. nicht wesentlich geändert.

## II.

Mit größerer Deutlichkeit kommt das Konzil von Trient auf die Kirchengliedschaft zu sprechen in einem Zusammenhang, den man nicht vermutet, nämlich in der 6. Sitzung über die Rechtfertigung. Die Brücke, die von diesem wichtigsten Kapitel des Tridentinums zur Kirchenfrage führt, ist der Glaube. „Durch den Glauben die Rechtfertigung erlangen . . . heißt Glied Christi werden“, sagt die Summa sententiarum der Konzilsväter<sup>36</sup>, und das Cap. 7 de iustific.<sup>37</sup> lehrt, daß „nur der Glaube, zu dem die Hoffnung und Liebe hinzukommen, vollkommen mit Christus verbindet und zum lebendigen Glied seines Leibes macht“. Die differenzierte Ausdrucksweise „vollkommen verbindet“ und „lebendiges Glied“ deutet an, daß es eine Gliedschaft auch ohne den lebendigen, rechtfertigenden Glauben gibt. Das wird ausdrücklich bestätigt durch can. 28 de iustific.<sup>38</sup>, der die Behauptung verwirft, „daß der, der einen Glauben ohne Liebe hat, kein Christ sei“. Positiv ausgedrückt heißt das: „Durch die Tugend des (bloßen) Glaubens bleibt der Mensch noch Glied Christi, das zwar nicht lebendig, aber verbunden ist“, wie Vega<sup>39</sup> prägnant sagt.

Die Ausdrücklichkeit, mit der das gelehrt wird, zeigt, wo in der Frage der Kirchengliedschaft das Interesse des Konzils liegt und nach welcher Seite hin es den katholischen Kirchenbegriff verteidigt. Hätte die reformatorische These recht, daß die Liebe, d. h. der fruchtbare, in der Liebe tätige Glaube das eigentliche und einzige Constitutivum der Kirche ist, so wären nur die Heiligen zur Herde Christi zu rechnen. Die Kirche hat jedoch immer auch eine Kirche der Sünder sein wollen, und diese ihre katholische Weite soll gerettet werden. Daher wird die Grenze so gezogen, daß auch ohne die Liebe und Gnade eine Zugehörigkeit möglich ist, eine zwar unerfüllte, sozusagen unausgenützte, aber wirkliche Zugehörigkeit: Diese Grenze ist der Glaube. Liebe und Glaube sind die beiden ekklesiologischen Prinzipien, auf die der Blick des Konzils gerichtet ist<sup>40</sup>; denn das ekklesiologische Problem, das allein ins Auge gefaßt wird, ist das Sünderproblem.

<sup>36</sup> Summa sententiarum patrum ad propositos articulos de iustificatione . . . Iustificari per fidem est . . . effici membrum Christi, CT, V, 340,4.

<sup>37</sup> fides, nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis eius vivum membrum afficit. Denz. 800.

<sup>38</sup> Denz. 838, Text s. unten Anm. 52.

<sup>39</sup> membra . . . coniuncta ei per fidem, licet non viva per caritatem. CT, XII (SCWEIZER), 643,16.

<sup>40</sup> Es kommt freilich auch das dreigliedrige Schema Glaube, Hoffnung und Liebe vor, nicht nur in dem oben (Anm. 37) zitierten cap. 7 de iustific., sondern z. B. auch in dem Decretum de ss. Eucharistia, cap. 2, Denz. 875. Aber die Hoffnung ist kein selbständiges Prinzip, sondern steht, wie die erste Stelle deutlich zum Ausdruck bringt, auf der Seite der Liebe und macht mit dieser zusammen die fides informis zu einer fides formata. Anders in der Enzykl.



„Die Christus der Herr durch das Bad der Taufe zu Gliedern seines Leibes gemacht hat“, werden „Hausgenossen des Glaubens“ genannt<sup>41</sup>. *Domestici Dei* sagt die neutestamentliche Vorlage<sup>42</sup>; die Abänderung in *domestici fidei* zeigt besonders deutlich, worin das unterscheidende Merkmal zwischen drinnen und draußen gesehen wird.

Daher werden die Kirchenglieder auch einfachhin Gläubige genannt. De Lugo<sup>43</sup> will dieses Wort als synonymen Ausdruck für Getaufte nehmen. Wenn diese Deutung zutrifft, so zeigt das um so mehr, wie die Idee des Glaubens beherrschend ist, so sehr, daß die Taufe nicht nur in den Hintergrund tritt, sondern vom Glauben her geradezu umgedeutet wird: Getauftsein heißt Gläubigsein. Was an der Taufe charakteristisch ist und ihr der Gliedschaftsfrage gegenüber Bedeutung gibt, ist der Glaube; „*sacramentum fidei*“ wird sie nicht ohne Absicht genannt<sup>44</sup>.

Das gibt auch den Konzilsaussagen über die Kindertaufe, von denen oben die Rede war, ihr eigentliches Gewicht. Gegen die These des Erasmus von der Notwendigkeit einer nachträglichen „*Ratifizierung*“ der Kindertaufe wird von den Konzilstheologen eingewandt: „Wie die Juden, so müssen auch die Kinder den einmal angenommenen Glauben beibehalten“<sup>45</sup>. Man bezieht sich also nicht auf das Sakrament als solches oder auf den von ihm eingprägten Charakter, sondern auf den „einmal angenommenen Glauben“. Die Taufe hat bindende Kraft, insofern sie der Akt der Glaubensannahme ist. Dem entspricht die endgültige, von der ersten Fassung<sup>46</sup> abweichende Formulierung des verurteilten Satzes; denn danach heißt die umstrittene Frage nicht mehr, ob die Kinder ihre „Taufe“, sondern ob sie „das Versprechen ihrer Taufpaten“<sup>47</sup> an-

„*Mystici Corp. Christi*“: *licet caritatem . . . amiserint, . . . fidem tamen christianamque spem retinent*, AAS, 35 (1943), 203. Die Hoffnung steht auf der Seite des Glaubens.

<sup>41</sup> Denz. 895.

<sup>42</sup> Eph 2, 19.

<sup>43</sup> De *sacramento poenitentiae*, Lyon 1638, disp. 15, sect. 7, n. 146, S. 287.

<sup>44</sup> CT, V, 965, 10, s. Anm. 49. Zu dem Ausdruck *sacramentum fidei* vgl. cap. „*Veniens*“ (Innozenz III.) c. 3 X III, 43.

<sup>45</sup> *sicut Judaei semel acceptam fidem retinere coguntur, . . . ita et pueri*, CT, V 864,44.

<sup>46</sup> *Baptizatos in infantia, cum adolescunt, interrogandos, an ratum habeant baptismum*, CT, V, 838,9.

<sup>47</sup> Denz. 870. — In can. 214 § 1 ist dagegen noch die Rede von einem *ratum* haben des (Weihe-) Sakramentes, obwohl sachlich gewiß nur eine Anerkennung der mit dem Sakrament auferlegten Verpflichtung verhandelt werden sollte. Die Gültigkeit des Sakramentes bleibt auch ohne nachträgliche Anerkennung bestehen, und andererseits braucht eine Anerkennung des Sakramentes nicht eine Anerkennung der daraus entspringenden Standespflichten einzuschließen. Die Formulierung des can. 14 des *Tridentinum* ist demnach glücklicher, und es ist auffällig, daß die Ausdrucksweise des can. 214 CIC in der kanonistischen Literatur bisher ohne Bemerkung geblieben ist. In den *Regulae servandae* zum Weiheprozeß bemerkt man das Bestreben, durch Ergänzung zu klären: . . . *ratam habet sacram ordinationem cum adnexis oneribus*, AAS, 23 (1931) 471 n. 65. — Übrigens bringt der Vergleich mit can. 214 CIC die einzigartige Stellung der Taufe besonders klar zum Bewußtsein. Während die Nichtanerkennung der Weiheverpflichtung als rechtlich möglich und belangvoll anerkannt wird, ist für die Taufe, auch wenn sie aus schwerer Furcht empfangen wird, etwas ähnliches nicht vorgesehen.

erkennen wollen: Das, was die Paten an erster Stelle geloben, ist aber der Glaube<sup>48</sup>. Auch die Frage, ob die Kindertaufe überhaupt gültig sei, war nur deshalb entstanden, weil es scheinen konnte, als werde in diesem Fall das Sakrament ohne Glauben empfangen. Indem das Konzil gegen die Häretiker feststellt, daß ein hinreichender Glaube vorhanden ist, nämlich der Glaube der Kirche<sup>49</sup>, ist ihm die Gültigkeit des Sakramentes gesichert und damit die Tatsache, daß die Kinder „unter die Gläubigen zu rechnen sind“, d. h. daß sie die Gliedschaft in der Kirche besitzen.

Die Taufe ist die Tür, die in die Kirche führt, aber die Kraft, die diese Tür öffnet, ist der Glaube. „Daher muß den Ungläubigen, die zum ersten Male zu Christus kommen, vor allem immer zuerst der Glaube eingeschärft werden; durch ihn sollen sie zu den Wassern des Heiles (der Taufe) kommen und Christen werden“<sup>50</sup>. Daß die Taufe nötig sei, ist vorausgesetzt, daß der Glaube vorhanden sein muß, wird aber ausdrücklich festgelegt. Ja, der Glaube wird manchmal so stark hervorgehoben, daß er allein nötig zu sein scheint. Wenn z. B. die Sentenz vertreten wird: „Wie einer auch gerechtfertigt werden mag, durch das Sakrament (der Taufe) . . . oder ohne Sakramente, er wird dadurch gerechtfertigt, daß er Christus einverleibt und sein Glied wird“<sup>51</sup>, so besagt das die Möglichkeit einer Gliedschaft ohne Taufe. Der außerordentliche Weg, der zur Rechtfertigung führt, scheint auch in die Kirche einzufügen; denn man hat kein Recht, das Gliedsein in Christus, das hier genannt wird, von der Kirchengliedschaft zu trennen.

Wenn der Glaube dem Konzil in so klarer und ausdrücklicher Weise als der entscheidende Faktor der Kirchengliedschaft gilt, so darf man daraus schließen, daß ohne den Glauben niemand Glied der Kirche sein kann, mit anderen Worten, daß der Glaube die Tür zur Kirche nicht nur öffnet, sondern daß er sie auch schließt. Eine lehramtliche Entscheidung ist über die Beendigung der Zugehörigkeit zur Kirche zwar nicht ergangen; aber can. 28 de iustific.<sup>52</sup> verlöre seinen Sinn, wenn man annähme, daß das Konzil auch den Häretikern eine Gliedschaft hätte zuerkennen wollen. Can. 28 verwirft die Ansicht, „daß durch die Sünde mit der Gnade immer auch der Glaube verlorengeht oder daß der Glaube, der zurückbleibt, kein richtiger Glaube sei (wenn er auch nicht lebendig

<sup>48</sup> Unde antiquissimo ritu omnium ecclesiarum baptizandis proponitur . . . Christus Jesus non modo salvator, in quem credant, sed legislator, cui obediant. . . . fidem christianam profiteantur et diabolo renuntient et promittant, se servare mandata Dei, CT, V, 388,4.

<sup>49</sup> in sola fide Ecclesiae, Denz. 869; — cum sufficiat parvulis ad sacramentum fidei percipiendum fides, ut dictum est, offerentium et ecclesiae. CT, V, 965,9.

<sup>50</sup> Prima forma decreti de iustific: . . . Unde ut infidelibus ad Christum primo venientibus prae ceteris inculcanda semper est fides, qua ad salutares aquas veniant et Christiani fiant, CT, V, 391,25.

<sup>51</sup> Sent. R. D. Pacensis in congreg. gen. 10. iulii 1546: . . . Quocumque tandem modo quis iustificetur, sive per sacramentum, sive faciendo ea quae requiruntur sine sacramentis; per hoc iustificatur, quia incorporatur Christo et fit membrum illius, CT, V, 323,26.

<sup>52</sup> Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia simul et fidem semper amitti, aut fidem, quae remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva, aut eum, qui fidem sine caritate habet, non esse Christianum: A. S. Denz. 838.

ist), oder daß der, der einen Glauben ohne die Liebe hat, kein Christ sei“. Das, was übrigbleibt (*fides quae remanet*), wird festgelegt. Die Liebe wird als verloren angenommen und damit die lebendige Gliedschaft als erloschen. Solange aber noch der Glaube vorhanden ist, bleibt ein zwar unfruchtbares, aber wirkliches Christsein. Geht auch der Glaube verloren, so ist die unterste Grenze gefallen; von Christsein und Gliedschaft kann nicht mehr geredet werden. „Der unfruchtbare Glaube ist das unterste mystische, geistliche und göttliche Band“, sagt der böhmische Antihussit Palecz<sup>53</sup> in bezug auf die Zugehörigkeit zum Leibe Christi. Das ist auch die Meinung des Tridentinums. Männer, deren Stimme auf dem Konzil viel galt, sprechen das klar aus: „Daß aber die Lutherischen außerhalb der Kirche sind, wer, bitte ich, könnte das leugnen!“ sagt Cochläus<sup>54</sup>. Er nennt die Häretiker „Glieder, die von der Kirche abgeschnitten sind“<sup>55</sup> und formuliert knapp und klar: „draußen bei den Häretikern drinnen bei den Katholiken“<sup>56</sup>. Lainez spricht von den Häretikern, „die außerhalb der Kirche sind“<sup>57</sup>.

### III.

Man muß das Bild, das wir bisher von der tridentinischen Ekklesiology gewonnen haben, neben die heute geltende Lehre halten, um seine Eigenart ganz zu erfassen. Hier ist die Taufe als sakramentale Wiedergeburt das grundlegende Faktum der Zugehörigkeit zur Kirche, als solches im kirchlichen Gesetzbuch<sup>58</sup> mit überraschender Ausschließlichkeit aufgestellt und von der Enzyklika „*Mystici Corporis Christi*“<sup>59</sup> in dieser Rolle bestätigt. Eine kanonistische Lehrmeinung<sup>60</sup> hält die Gliedschaft wegen ihres Zusammenhanges mit der Taufe sogar für unaufhebbar; sie ist ihr eine der menschlichen Entscheidung entzogene sakramentale Gegebenheit, unauslöschlich wie der Taufcharakter selbst. Dort, im Tridentinum, dagegen wird mit gleicher Betonung und derselben scheinbaren Ausschließlichkeit der Glaube zum Prinzip der Kirche gemacht. Der Glaube, der zwar auch eine übernatürliche Wirklichkeit, zugleich aber eine persönliche Entscheidung ist, die in jedem Augenblick widerrufen werden kann und immer wieder neu geleistet werden muß, ist in erster Linie bestimmend. „Glaubenskirche“ und „Taufkirche“ stehen sich in auffallendem Kontrast gegenüber.

Man kann das Charakteristische dieses Gegensatzes aber auch darin sehen, daß die heutige Theologie die Sichtbarkeit und Zeichenhaftigkeit der Kirche besonders herausstellt — die Kirche selbst gilt als (Ur-)

<sup>53</sup> Stephanus de Palec, Antihus, ed. J. Sedlak, Brünn 1913 (Ephem. Hlídka), 54, n. 39 b.

<sup>54</sup> Quod autem Lutherani sint extra ecclesiam, quis, obsecro, negare queat? CT, XII (SCHWEIZER), 179,41.

<sup>55</sup> membris ab ecclesie corpore precis, CT, XII (SCHWEITZER), 180, 2.

<sup>56</sup> foris apud haereticos, sed intus apud Catholicos, ebd. 181,5.

<sup>57</sup> haeretici, qui extra eam (ecclesiam) sunt, CT, VIII (EHSES), 397, 20.

<sup>58</sup> can. 87 CIC.

<sup>59</sup> AAS, 35 (1943), 202.

<sup>60</sup> Vgl. insbesondere K. Mörsdorf, Die Kirchengliedschaft im Lichte der kirchlichen Rechtsordnung, in Theol. und Seelsorge 1944, 115—131.

Sakrament<sup>61</sup> —, während das Konzil von Trient wohl gegen die reformatorische „Kirche der Heiligen“ Stellung genommen und die Sünderkirche verteidigt hat, an der gleichzeitig heraufziehenden Gefahr der Verflüchtigung der Kirche ins Unsichtbare aber vorbeigegangen ist. Die Zugehörigkeit der Sünder, von der Väterzeit her sozusagen das klassische Problem der Ekklesiologie, steht im Vordergrund, die Frage der Sichtbarkeit der Kirche hat daneben keinen Platz gefunden. Weder die naheliegende Möglichkeit, sich auf das objektive und feststellbare Faktum der Taufe zu berufen, wird benutzt, um die unsichtbare Kirche Luthers als un-katholisch zu erweisen, noch setzt man den Begriff der Gemeinschaft und die konstitutive Rolle der kirchlichen Autorität zu diesem Zweck ein. Dabei war das praktische Verhalten des Konzils den Protestanten gegenüber ganz auf die Betonung der kirchlichen und besonders der päpstlichen Gewalt abgestellt; denn der Grundsatz, den die päpstliche Instruktion vom 26. Oktober 1542<sup>62</sup> für die Konzilslegaten aufstellte, die Neuerer seien nicht anzuhören, wenn sie nicht vorher mit dem Konzil „über das Gericht und den Richter übereinkämen“, blieb für das Konzil maßgebend. Ja, in dieser Instruktion wird die Autoritätsfrage als wesentlicher Punkt des „articulus catholicae ecclesiae“ bezeichnet; die Ablehnung der Autorität macht zum Schismatiker und Häretiker. In die theoretischen Erörterungen des Konzils selbst aber ist diese Frage nicht eingegangen. Der Begriff des Schismas kommt hier sehr selten vor, und wo er gebraucht wird, ist er weniger auf das äußere, soziale Gefüge der Kirche bezogen, als auf den Glauben. Wenn z. B. gesagt wird, „daß unter denen, die sich Christen nennen, keine Spaltungen (schismata) sein dürfen“, so wird das erläutert, indem es heißt: „sie sollen dasselbe bekennen, dasselbe glauben, dieselben Meinungen haben“<sup>63</sup>. Der Faktor des hierarchischen Bandes, der in der nachtridentinischen Zeit bis heute eine so große Rolle spielt, ist nicht einbezogen.

Man kann diesen Befund selbstverständlich nicht damit erklären, daß man annimmt, das Konzil habe das Falsche und Gefährliche der Lehre von einer unsichtbaren Kirche übersehen. Gegen eine Rede des Servitengenerals Augustin Bonucius, in der dieser „gelehrt und ausführlich über das Kreuz Christi und seinen Triumph und schließlich über die Kirche . . . handelte“<sup>64</sup>, erhob sich auf dem Konzil heftiger Widerspruch. Man warf dem Prediger vor, er habe in hussitischer Weise eine unsichtbare Kirche erdichtet, und zwang ihn zum Widerruf<sup>65</sup>. Tatsächlich hatte er von einer Kirche der Erwählten gesprochen, „quae coram Deo est“, Gott allein bekannt und unserem Auge nicht faßbar, aufgebaut auf dem

<sup>61</sup> Siehe besonders K. Rahner. Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzykl. Pius XII. *Mystici Corp. Christi*, in *ZfKTh* 69 (1947), 129—188, vor allem 177—181.

<sup>62</sup> CT, IV (EHSES), 269, 26 u. 34.

<sup>63</sup> *Decretum praeogationis 4 articulorum de sacr. euchar.*: . . . ut in iis, qui Christiano nomine censentur, nulla sint schismata, sed . . . idem dicant, idem credant, idem sapiant, Richter, *Canones et Decr.* 74.

<sup>64</sup> CT, I (MERKLE), 49, 4. Der Text der Rede steht CT, V, 95—101.

<sup>65</sup> CT, II (MERKLE), 383, 17.



Felsen Christus<sup>66</sup>. Aber von einer positiven Entgegnung wird nichts berichtet, und man kann zweifeln, welches von den beiden Ereignissen für das Konzil charakteristischer ist, daß eine solche Theorie abgelehnt oder daß sie überhaupt öffentlich vorgetragen wurde<sup>67</sup>.

Noch weniger als ein bloßes Übersehen kann ein planmäßiges Verschweigen als Grund für den Ausfall des Elementes der Sichtbarkeit angenommen werden. Im Gegenteil, gerade das Fehlen eines Planes und einer Systematik wird die Eingliedrigkeit des tridentinischen Kirchenbegriffes mitverursacht haben. Die Ekklesiologie des Tridentinums ist nicht eine überlegte, ausgeglichene Konstruktion, sondern ist nur im Zusammenhang mit anderen Fragen, insbesondere mit dem Hauptgegenstand des Konzils, der Rechtfertigungslehre, behandelt worden. Sie ist gleichsam angebaut. So ist es nicht zu verwundern, daß der leitende Gesichtspunkt, der dieses Kernproblem und von ihm aus das ganze Konzil beherrscht, nämlich der Glaube, auch in der Kirchenfrage das Übergewicht bekommen hat, während für das sozial-hierarchische Element der doktrinäre Ansatzpunkt fehlte. Die Sakramente aber und speziell die Taufe sind in der Rechtfertigungslehre dem Glauben nachgeordnet<sup>68</sup> und treten sozusagen nur in Nebenrollen auf, als Werkzeuge<sup>69</sup>, Gebote<sup>70</sup>, gute Werke<sup>71</sup>.

Betrachtet man schließlich den tridentinischen Kirchenbegriff nicht so sehr von der heutigen Lehre als von den Konzeptionen der damaligen Zeit aus, so verliert er das Besondere und Überraschende. Die Zurückhaltung gegenüber dem sakramentalen Element liegt in der geistigen Luft der vortridentinischen Periode, das Sünderproblem nimmt in allen Traktaten *De Ecclesia* den breitesten Raum ein, und die eingliedrigen Definitionen der Kirche — nach dem überlieferten Schema: *Ecclesia est congregatio fidelium* gebaut — sind durchaus geläufig. Auch der Katechismus des Trienter Konzils hat für die Bestimmung dessen, „was eigentlich unter dem Wort Kirche zu verstehen ist“, eine eingliedrige Formel gewählt. Er zeigt sich darin als treuer Interpret des Konzils: „Um die Frage mit einem Wort abzuschließen: Die Kirche ist, wie der heilige Augustin sagt, das gläubige Volk, das über den ganzen Erdkreis zerstreut ist“<sup>72</sup>.

<sup>66</sup> CT, V, 98,21.

<sup>67</sup> Vgl. auch die Rede des Dominikanertheologen M. Laureus, in der die Kirche definiert wird als *congregatio fidelium a primo usque ad ultimum electum*, CT, V, 257,9.

<sup>68</sup> *Fides non est sola causa dispositiva, sed facit ipsam iustificationem, cum baptismum (!) suppleatur per fidem, sed non e contra, quia baptismum non supplet fidem. Igitur fides maior baptismo*, sagt der Bischof von Bitonto in der *Congreg. deputatorum* vom 23. Dez. 1546.

<sup>69</sup> *Sent. A. Salmeronis de iustific.: Sacramenta iustificanc tamquam instrumenta ex pacto Dei*, CT, V, 271,5.

<sup>70</sup> Aus dem Glauben wächst der Taufvorsatz: *propositum parendi illi et servandi eius legem et praeceptum, speciale de baptismo*, CT, V, 268,32.

<sup>71</sup> *mandatum est de operibus. Ulterius, nonne baptismus est opus? Patet, quia baptizari est operari*. CT, V, 305,14.

<sup>72</sup> *Cat. Rom.* 1, 10, 2.

# TRADITIONSGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNG ÜBER DIE ERZÄHLUNG VON DER ANBETUNG DES GOLDENEN KALBES

(Ex 32)

VON PROF. DR. HUBERT JUNKER, TRIER

Die Einführung einer traditionsgeschichtlichen Betrachtungsweise der alttestamentlichen Erzählungen, die hauptsächlich von der gattungsgeschichtlichen Forschung H. Gunkels und seiner Schule angeregt worden ist, bedeutet einen der wichtigsten Fortschritte der neueren alttestamentlichen Literarkritik gegenüber einer älteren Richtung, die einseitig an den äußeren formalen Elementen der Darstellung und Sprache orientiert war und danach Alter und Herkunft der Erzählungen zu bestimmen suchte. Sie führte zu dem allgemeinen Ergebnis, daß weithin der Inhalt der alttestamentlichen Erzählungen älter ist als ihre letzte, uns in den Büchern des A. T. überlieferte literarische Form. Im folgenden sollen die traditionsgeschichtlichen Grundlagen einer Erzählung untersucht werden, über welche die ältere bisherige literarkritische Betrachtungsweise zu einem klaren und sicheren Ergebnis gekommen zu sein glaubte.

Die Vertreter dieser Kritik betrachteten die Erzählung von der Anfertigung des Goldenen Kalbes<sup>1</sup> durch Aaron und seiner Vernichtung durch Moses geradezu als Musterbeispiel einer reinen fingierten Zwecklegende, deren späteren ungeschichtlichen Ursprung man noch genau feststellen könne. Sie passe gar nicht in die Zeit des Moses, sondern sei entstanden im Anschluß an die 1 Kg 12, 26—33 erzählte Anfertigung der beiden Goldenen Kälber, die Jeroboam in Bethel und in Dan aufstellen ließ, um die Nordisraeliten von dem weiteren Besuch des Tempels in Jerusalem abzuhalten. Jeroboam habe damit nicht den Kult eines fremden Gottes einführen wollen, wie das Wort zeigt, mit dem er den Kult der beiden Bilder einleitet: „Siehe, Israel, das ist dein Gott, der dich aus Ägypten heraufgeführt hat“ (12,28)<sup>2</sup>. Der vor den Bildern geübte Kult sollte also Jahwe selbst gelten. Wie man auch diese Stierbilder auffaßte, als eigentliche Bilder oder als Symbole Jahwes, auf jeden Fall, sagte man,

<sup>1</sup> Das gewöhnlich mit „Kalb“ übersetzte hebräische Wort 'egel kann ebenso wie sein fem. 'eglah, auch ein dreijähriges Tier, also einen Jungstier, bezeichnen. Ein solcher ist mit dem Bilde gemeint. Vgl. dazu W. F. Albright, Von der Steinzeit zum Christentum [Sammlung DALP Bd. 55] S. 299<sup>30</sup>

<sup>2</sup> Die sprachliche Formulierung will sowohl 1 Kg 12,28 wie auch Ex 32,4 durch die Pluralform des Prädikats andeuten, daß das Subjekt 'elohim (das sowohl „Gott“ wie „Götter“ bedeuten kann) hier im heidnischen Sinn zu ver-

stammen sie aus dem Kulturkreis eines seßhaften, ackerbautreibenden Volkes und nicht aus dem eines Nomadenvolkes. Darum könne noch nicht das in der Wüste umherziehende, sondern erst das in Kanaan ansässige Israel ein solches Kultbild angefertigt haben. Und zwar habe Israel den Stier als Bild oder Symbol der Gottheit aus der kanaänischen Religion entlehnt, wo darunter der Baal als Spender des Lebens und der Fruchtbarkeit verehrt worden sei. Seit der Richterzeit habe die israelitische Volksreligion die Kultsitten der eingeborenen kanaänischen Bevölkerung in die Verehrung Jahwes übernommen, den Baal mit Jahwe gleichgesetzt und darum auch Jahwe unter dem Symbol des Stieres dargestellt und verehrt. Jeroboam habe diese volkstümliche Art der Jahweverehrung zum offiziellen Kult des Nordreiches erhoben. Daraufhin habe man von Jerusalem aus, dessen Tempel in Jeroboams Heiligtümern eine Konkurrenz erwachsen war, diesen Kult als einen schon von der höchsten religiösen Autorität, von Moses, verurteilten abgöttischen Dienst zu brandmarken versucht durch die dazu geschaffene Erzählung von dem Goldenen Kalb, das Israel am Sinai angefertigt, Moses aber als Götzenbild verbrannt habe.

Heute regt sich jedoch in den Reihen der Kritiker der Zweifel, ob man mit jener Erklärung der Überlieferung gerecht wird. Otto Eißfeldt, der sich in einem 1941 erschienenen Artikel „Lade und Stierbild“ (ZAW 58 [1940/41] S. 190—215) ausführlich mit der Frage beschäftigt hat, meint mit Recht, Jeroboam hätte dem Tempel in Jerusalem mit dem altisraelitischen Heiligtum der Bundeslade kaum mit Aussicht auf Erfolg ein Kultsymbol von ausgesprochen kanaänischer Herkunft entgegenstellen können (l. c. S. 205). Sodann ist auch heute die Annahme preisgegeben, die Israeliten hätten das Stierbild als Gottessymbol erst in Kanaan kennenlernen können. Bereits die Vorväter Israels, die Patriarchen, zogen in Ländern umher (Mesopotamien und Kanaan), in denen dieses Symbol im Kult üblich war. Vor allem aber ein Zug der Erzählung in Ex. 32 macht es ganz unmöglich, darin eine von dem Heiligtum in Jerusalem ausgehende Polemik gegen die Stierbilder Jeroboams zu sehen. Nämlich eine solche frei erfindende, an keine Überlieferung gebundene Legende würde sicher nicht Aaron, den Stammvater der jerusalemischen Tempelpriesterschaft, zum Hersteller des Goldenen Kalbes gemacht haben. Aus diesen Gründen kommt denn auch Eißfeldt zu dem Ergebnis, daß in Ex 32 wirklich eine alte geschichtliche Überlieferung vorliegen muß. Jeroboam habe also nicht an eine kanaänische,

---

stehen sei. Sie ist mit Absicht gewählt, um dem Leser zu sagen, daß man in den Goldnen Kälbern trotz der gegenseitigen Absicht ihrer Hersteller nicht den wahren Gott Israels verehrte, sondern einen selbstgemachten und darum falschen, heidnischen Gott.

sondern an eine altisraelitische Kultform angeknüpft, als er seine Goldenen Kälber aufrichtete.

Doch freilich müsse diese Überlieferung ihm in einer anderen Darstellung vorgelegen haben als die, in der sie in Ex 32 erscheint. In der in Nordisrael lebenden Überlieferung sei die Anfertigung des Stierbildes nicht wie in Ex 32 als Abfall von Jahwe hingestellt, sondern als eine religiös bedeutsame Stiftung gefeiert und mit Stolz auf Aaron oder sogar auf Moses selbst zurückgeführt worden (l. c. S. 205). In der heutigen Gestalt von Ex 32 sieht auch Eißfeldt eine judäische Umgestaltung, die in polemischem Gegensatz zu der Überlieferung des Nordreiches die Anfertigung des Stierbildes als Abfall von der reinen Jahweverehrung bereits durch Moses brandmarken läßt.

Man wird zugeben müssen, daß zur Zeit Jeroboams in Nordisrael noch andere Auffassungen über das Goldene Kalb lebendig gewesen sein müssen als die in Ex 32 vertretene; sonst hätte Jeroboam nicht hoffen können, darin der Bundeslade in Jerusalem ein zugkräftig werbendes religiöses Symbol entgegenzustellen. Aber muß man darum annehmen, daß die Verurteilung dieses Symbols durch Moses eine nachträgliche unhistorische Darstellung in der judäischen Überlieferung von Ex 32 sei? Dieser Annahme steht der gleiche Grund entgegen, den Eißfeldt selbst gegen den kanaanäischen Ursprung des Stiersymbolos geltend macht, die Tatsache nämlich, „daß gerade auf religiös-kultischem Gebiet das Gedächtnis der Völker gut ist“ (l. c. S. 205). Darum hätte ein Zug von so entscheidender religiöser Bedeutung wie die Verurteilung eines Kultbildes durch Moses sich nicht nachträglich gegen eine anders lautende Tradition durchsetzen können.

Das läßt sich durch ein Beispiel überzeugend dartun. 2 Kg 18,4 wird berichtet, daß der König Ezechias bei seiner kultischen Reform im Tempel auch die „eiserne Schlange zerschlug, die Moses angefertigt hatte, weil die Israeliten ihr bis zu jenem Tage opferten“. Hier war also tatsächlich das von Moses angefertigte Symbol zum Idol in den Augen des Volkes geworden. Aber obwohl doch die Überlieferung, daß Moses diese eiserne Schlange angefertigt hatte, für Ezechias und die Urheber seiner Reform sehr unbequem sein mußte, hat doch der Reformbericht sie keineswegs unterdrückt und verschwiegen, geschweige denn sie zu einer Verurteilung des Symbols durch Moses umgestaltet. Wir sind darum auch bei der Erzählung vom Goldenen Kalb nicht berechtigt, eine derartige ungeschichtliche Umgestaltung der Überlieferung anzunehmen.

Zudem läßt sich auch ohne diese Annahme erklären, daß Jeroboam das Kultsymbol des Goldenen Kalbes trotz seiner Verurteilung durch Moses wieder aufnahm, wenn wir die Erzählung von Ex 32 aus den darin angedeuteten und vorausgesetzten zeitgeschichtlichen Verhältnissen



heraus richtig verstehen. Wir müssen zunächst beachten, daß die Bundesschließung am Sinai im religiösen Leben der israelitischen Stämme eine tiefgreifende religiöse Reform bedeutete. Moses knüpfte bei dieser Reform wohl an den „Gott der Väter“ an, stellte aber für dessen Verehrung und Dienst neue Richtlinien auf, die alles Heidnische und dem reinen Gottesbegriff Widerstrebende aus dem religiösen Leben des Volkes ausschalten sollten. Eine der einschneidendsten Reformmaßnahmen war das Bilderverbot. Dessen hohes Alter und mosaischer Ursprung wurde zwar früher vielfach bestritten, findet aber heute in steigendem Maße wieder Anerkennung<sup>3</sup>. Die Durchführung einer solchen Reform, die einen lange geübten und im Empfinden des Volkes verwurzelten religiösen Gebrauch beseitigen will, geht gewöhnlich nicht ohne Rückschläge ab. Unter dem Eindruck der Ereignisse von Sinai und der persönlichen Autorität des Moses hatte zwar das ganze Volk durch seine Ältesten die religiöse Reform des Bundes zwischen Jahwe und Israel angenommen, aber ihre Durchführung blieb eine Aufgabe der Zukunft, die nur durch das Übergewicht der persönlichen Autorität des Moses verwirklicht werden konnte. Nun zog Moses sich bald nach der Bundesschließung vierzig Tage in die Einsamkeit des Sinai zurück, um dort im Verkehr mit Gott neue Weisungen für sein Werk zu empfangen. Der Masse ist dieses Verhalten des Moses unbegreiflich. Als er wochenlang aus dieser schauerlichen Felsenwüste, in der es kein Leben gab, nicht mehr zurückkehrte, gab man ihn verloren. Die Kreise des Volkes, die sich bis dahin nur widerwillig seiner Führung gebeugt hatten, und deren wiederholtes „Murren“ gegen Moses die Überlieferung so oft berichtet, treten nun offen hervor. Sie hatten also Recht gehabt mit ihrem Widerspruch. Moses ist von Jahwe im Stich gelassen. Vielleicht waren gerade seine religiösen Neuerungen schuld an seinem Unglück. Man muß also wieder zu dem alten Brauch zurückkehren. Und so zwingt man denn Aaron, das Goldene Kalb anzufertigen.

Als Rückkehr zu altem, bisher schon in Ägypten geübtem Brauch wird das Verhalten des Volkes in seiner Lage am Sinai nach dem geheimnisvollen Verschwinden des Moses ohne weiteres verständlich. Dieser Brauch ist aber schwerlich ägyptischen Ursprungs. Denn die Ägypter verehrten lebendige Stiere wie den Apis in Memphis und den Mnevis in Heliopolis. Beim Goldenen Kalb aber handelt es sich um ein kultisches Bild in Gestalt eines Jungstieres. Dieses finden wir bei verschiedenen semitischen Stämmen. Bei den Akkadern und Aramäern wird hauptsächlich (neben dem Mondgott) der Wettergott Adad, bei den Kanaanäern der Baal und bei den Südarabern der Mondgott (Schahar)

<sup>3</sup> Vgl. den Artikel von H. Th. Obbink, „Jahwebilder“ in ZAW 47 (1929) S. 264—274.

mit dem Stier in Verbindung gesetzt. Das zeigt, daß dieses Bild ursprünglich nicht an eine bestimmte Gottheit gebunden war, sondern ein religiöses Symbol von allgemeiner Bedeutung war. Der Stier galt als Verkörperung der Kraft und Stärke sowie der zeugenden Fruchtbarkeit, als deren Spender man besonders den Baal verehrte. Wir müssen wohl annehmen, daß dieses gemeinsemitische Gottessymbol auch in die volkstümliche Gottesverehrung der in Ägypten weilenden israelitischen Stämme Eingang gefunden hatte. Dabei war aber, wie der holländische Forscher Obbink mit guten Gründen dargetan hat, der Stier nicht im eigentlichen Sinne als Bild der Gottheit gemeint, sondern als symbolische Andeutung ihrer Gegenwart<sup>4</sup>. Vielfach begegnen uns bei Babyloniern, Aramäern, Hetitern und Kanaanäern bildliche Darstellungen, welche die Gottheit auf einem bestimmten ihr heiligen Tiere stehend zeigen<sup>5</sup>. Dieses betreffende Tier hat symbolische Bedeutung, insofern es auf irgend eine Tat oder eine Eigenschaft der betreffenden Gottheit hinweist. Darum konnte es repräsentierendes Symbol der betreffenden Gottheit werden. Nun ist zwar noch aus keiner anderen Religion ein Beispiel dafür bekannt, daß ein solcher symbolischer Träger einer Gottheit selbständige Bedeutung als ihr kultischer Repräsentant gewonnen hat, aber H. Th. Obbinks Annahme ist wahrscheinlich, daß dies in der israelitischen Religion bei dem Goldenen Kalb geschehen sei. Weil die israelitische Religion kein Bild Jahwes kannte, habe man bei der Übernahme des Stieres als symbolischen Trägers der Gottheit, die Stelle des Gottesbildes leer gelassen, das Stierbild also „ähnlich wie die Lade Jahwes als einen leeren Gottesthron“ betrachtet, der die Gegenwart des bildlos verehrten Jahwe andeutete (l. c. S. 268 f.). Weil aber ein solches Tiersymbol mit den besonderen Eigentümlichkeiten seiner Natur auf das Wesen der Gottheit hinweisen wollte, konnte Moses es nicht in der Verehrung Jahwes dulden. Denn es ging ihm ja bei seiner Reform gerade darum, alles Animalisch-Naturhafte aus der Gottesvorstellung Israels auszuschneiden und fernzuhalten<sup>6</sup>. Darum griff er mit rücksichtsloser Strenge durch. Er trat an das Tor des Lagers und rief das Volk zur Entscheidung auf: „Her zu mir, wer zu Jahwe hält!“ Mit Hilfe seines eigenen Stammes, der

<sup>4</sup> l. c. S. 268 f.

<sup>5</sup> Vgl. H. Greßmann, *Altorientalische Bilder zum A. T.*,<sup>2</sup> Berlin 1927 die Abbildungen 252. 257. 270—272. 276. 307. 328. 331. 335. 338. 345. 354—356.

<sup>6</sup> Rein formal gesehen hat die Vorstellung von Jahwe, der auf dem Jungstier steht, Ähnlichkeit mit der anderen Vorstellung von „Jahwe, der über den Keruben thront“ (oder „einherfährt“ 2 Sam 22,11), aber religiös betrachtet sind die beiden Vorstellungen nicht gleichwertig. Während die Kerube als Wesen einer himmlischen Vorstellungswelt geeignet sind, die Majestät des über ihnen thronenden Jahwe hervorzuheben, konnte das Stiersymbol die Gottesvorstellung nur erniedrigen. Vgl. W. F. Albright, l. c. S. 299.

Leviten, rottete er alle aus dem Volke aus, die noch fernerhin trotzig an der Verehrung des Goldenen Kalbes festhalten wollten<sup>7</sup>.

Durch dieses entschiedene Eingreifen des Moses wurde die offene Weiterführung des alten Kultbrauches für den Augenblick unterdrückt, aber es ist leicht begreiflich, daß er damit keineswegs auch aus den Herzen gerissen war. Solche mit äußerer Gewalt unterdrückten religiösen Auffassungen und Gebräuche leben oft noch lange und zäh weiter, um bei erster gegebener Möglichkeit wieder hervorzubrechen. Darum darf man annehmen, daß auch die religiöse Opposition gegen Moses und seine Reform in dem Israel der Wüstenzeit, das so oft als *populus durae cervicis* in der Überlieferung bezeichnet wird, sich niemals innerlich völlig unterworfen, sondern unter sich die religiöse Vorstellung und den Kultgebrauch der vormosaischen Zeit weiter überliefert hat. Sie wird die mosaische Reform als eine Vergewaltigung der alten Gottesverehrung betrachtet haben.

Die alte israelitische Überlieferung zeigt uns auch wirklich, wie bald nach Moses in der älteren Richterzeit diese Opposition gegen das Werk des Moses sich geltend macht. In Richt 17 wird erzählt, wie ein Mann namens Micha auf dem Gebirge Ephraim ein silbernes Kultbild herstellen ließ und durch seine Aufstellung ein Heiligtum begründete. Dieses Bild wurde aber dann von den Männern des Stammes Dan geraubt und von ihnen mitgenommen in das Gebiet, das sie sich im Norden Kanaans eroberten. Es wurde das Kultbild in ihrem Stammesheiligtum in Dan. Was dieses Kultbild darstellte, wird leider nicht in dem Bericht gesagt. Aber da es in dem Heiligtum von Dan aufgestellt wurde, wo Jeroboam das eine seiner goldenen Stierbilder aufstellen ließ, nehmen viele Forscher an, daß auch schon das von Micha angefertigte Kultbild von gleicher Art war und das Gottessymbol des Stieres darstellte. Und da dieses Bild auf dem Gebirge Ephraim entstanden war, wo Bethel lag, ist es auch nicht unwahrscheinlich, daß auch dort die von Micha begründete Kultform durch den Raub des Bildes nicht endgültig verschwand, sondern in einem anderen Bilde von gleicher Art erneuert wurde und weiterlebte. Jeroboam hätte also dann sowohl in Dan wie in Bethel an eine dort lange geübte Kultform anknüpfen können.

Noch eine andere Überlieferung bestätigt und ergänzt die vorhergehenden Ausführungen. Ihr Inhalt steht einmalig da und wird so absichtslos ausgesprochen, daß man ihn nicht als Ausdruck irgendeiner

---

<sup>7</sup> Auch der Kampf der Leviten gegen die Verehrer des Stiersymbols gehört zu den Echtheitsmerkmalen der alten Überlieferung. Er wird bestätigt durch den Mosessegen Dt 33,9, der sicher älter ist als die Zeit Jeroboams. Eine judäische Tendenzlegende hätte wahrscheinlich nicht den längst nicht mehr aktiv kämpfenden Stamm Levi, sondern eher den Stamm Juda sich Moses zur Verfügung stellen lassen.

spättern Geschichtsbetrachtung sondern nur als echte alte Überlieferung ansehen kann. Es handelt sich um eine von Ex 32 ganz unabhängige Tradition, die auf den ersten Blick auch damit keinerlei Zusammenhang zu haben scheint und darum bisher auch noch nicht in einem solchen gesehen worden ist. Josue leitet seinen Überblick über Israels Führung durch Jahwe ein mit dem Hinweis: „Jenseits des Euphratstromes wohnten in der Vorzeit eure Väter, Thare, der Vater des Abraham und des Nahor, und verehrten andere Götter“ (Jos. 24, 2). Zum Schluß fodert er das Volk auf: „Entfernet nun die Götter, die eure Väter jenseits des Stromes und in Ägypten verehrt haben“ (24, 14)! Diese Überlieferung spricht von einem Kult, den schon die Vorfahren Abrahams zusammen mit ihren semitischen Stammesgenossen in Mesopotamien geübt und den dann auch die Nachkommen Abrahams weiter in Ägypten gepflegt und auch unter Josue in Kanaan noch weitergeführt haben. Der geschichtliche Zusammenhang zwischen dem in Mesopotamien und in Ägypten geübten Kult wird uns verständlich aus einer weitem Überlieferung. Gen 35, 2—4 berichtet, daß Jakob nach seiner Rückkehr aus Haran, der Stätte des in Jos 24, 2 genannten Kultes, seine von dort her stammenden abhängigen Leute zwang, ihre mitgebrachten heimischen Götterbilder aufzugeben. Daß dieses Eingreifen Jakobs keinen dauernden Erfolg hatte, ist begreiflich. Der Kult der von ihm bei Sichem vergrabenen Götterbilder wurde von seinen Leuten heimlich weiter geführt und später in Ägypten wieder offen gepflegt. Nachdem wir oben gesehen haben, daß in der Verehrung des Goldenen Kalbes, das ja in Ex 32 deutlich als Götzenbild betrachtet wird, der vorher in Ägypten geübte Kult wieder sich gegen die Reform des Moses durchzusetzen suchte, ergibt sich der Schluß als sehr wahrscheinlich, daß die in Jos 24, 2. 14 gemeinte Verehrung „andere Götter“ auch in der kultischen Verwendung des Stierbildes bestanden hat. Aus dem Zusammenhang mit dieser Überlieferung werden alle Einzelheiten klar. Als Erbe aus der semitischen Umwelt in Mesopotamien lebte in breiten Schichten des aus Ägypten kommenden Israel eine Art der Gottesverehrung fort, die das Stierbild als Symbol der Gottheit verehrte. Daß ein so alter und darum fest im Volk verwurzelter Kult auch trotz der Reform des Moses weiterlebte, ist begreiflich und wird ja auch ausdrücklich dadurch bestätigt, daß Josue seine Zeitgenossen auffordern muß, diese „andern Götter“ endlich zu beseitigen (24, 14). Nun verstehen wir leicht, daß dieser Kult zur Zeit Jeroboams noch so viel Rückhalt in breiten Volkskreisen hatte, daß Jeroboam darin ein Mittel sehen konnte, den religiösen Zusammenhang Nordisraels mit Jerusalem zu lösen. Denn er konnte mit der Aufstellung seiner Goldenen Kälber an einen alten volkstümlichen Kult anknüpfen, der in Bethel und Dan wahrscheinlich seine alten Traditionsheiligtümer hatte. Aber dieser Kult war von Anfang an von den Verfechtern der höhern und reinern Gottes-



verehrung, von den Patriarchen und von Moses abgelehnt worden. Damit haben sich alle Traditionselemente von Ex 32 als ursprünglich erwiesen.

Ein anderes Bedenken, das man noch gegen Ex. 32 anführte, daß nämlich ein solches Kultbild nur in ein feststehendes Heiligtum passe und darum nicht schon von den noch ohne festen Wohnsitz in der Wüste umherziehenden Israeliten geschaffen sein könne, hat Eißfeldt selbst in überzeugender Weise widerlegt. Der Bericht von Ex 32 selbst zeigt klar, daß hier kein Kultbild von der Art und Größe gemeint ist, wie sie in festen Heiligtümern verehrt wurden. Das Volk verlangt von Aaron „einen Gott, der vor uns herziehe“ (32, 1). Dieser für unsere Betrachtung scheinbar nebensächliche Zug, der darum in der Auslegung auch meist nicht näher beachtet wurde, weist unverkennbar deutlich in die Lage des Volkes in der Wüste. Eine spätere Legende, die für ihre Darstellung die Kultbilder Jeroboams aus den Heiligtümern von Dan und Bethel als Modell benutzt hätte, wäre schwerlich auf diesen besonderen Zug verfallen, der ganz absichtslos hingeworfen ist, da er in der Erzählung selbst nicht die geringste Rolle spielt. Man muß ihn darum als zuverlässiges, aus der unmittelbaren geschichtlichen Situation stammendes Echtheitsmerkmal an der Überlieferung von Ex 32 betrachten.

Aus dieser Betrachtung des Bildes aus seiner Situation heraus ergibt sich, daß wir es uns nicht als ein größeres Kultbild zu denken haben, sondern als ein Bild von so bescheidener Größe, daß es als Standarte oder Feldzeichen vor dem Heereszug der Israeliten vorangetragen werden konnte. Denn als ein Heereszug, bei dem die bewaffneten Männer die Frauen und Kinder zu schützen hatten, zog Israel aus Ägypten aus (vgl. Ex 13, 19). Als dieses Volk nun am Sinai nach dem vermeintlichen Untergang des Moses glaubt, ohne ihn weiterziehen zu müssen, will es seinen weiteren Zug unter dem sichtbaren Führungszeichen seines Gottes antreten, der ihnen in diesem Symbol voranziehen soll.

Solche Standarten mit Göttersymbolen waren im Vorderen Orient schon in vormosaischer Zeit bekannt. Dem Pharao wurde bei feierlichen Gelegenheiten eine mit dem plastischen Bild des Schakalgottes, „des Öffners der Wege“, versehene Standarte vorangetragen<sup>8</sup>. Ebenso sind auf den Denkmälern Mesopotamiens von den ältesten Zeiten her Standarten und Feldzeichen mit ähnlichen Göttersymbolen dargestellt. Von besonderem Interesse ist eine im Winter 1933/34 an der Stelle der alten Stadt Mari, am mittleren Euphrat, ausgegrabene Darstellung eines Triumphzuges, bei dem ein Mann eine mit einem kleinen plastischen Stierbild geschmückte Standarte dem Zuge voranträgt. Eißfeldt nimmt wohl mit Recht an, daß wir uns das Goldene Kalb in der Wüste ganz ähnlich zu denken haben<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Vgl. A. Wiedemann, *Das Alte Ägypten*, Heidelberg 1920, S. 62.

<sup>9</sup> Vgl. die Abbildung bei Eißfeldt, l. c. S. 209.

Auch die Anfertigung einer solchen mit einem kleinen goldenen Stierbild verzierten Standarte durch die Israeliten in der Wüste hat in kulturgeschichtlicher Hinsicht keine Schwierigkeit, da sie ja aus einem Lande kamen, in dem die Kunst der Metallbearbeitung seit Jahrhunderten in hoher Blüte stand und man daher mit Kunsthandwerkern auch bei den ausziehenden Israeliten rechnen darf. Auch die Benutzung einer solchen mit einem Gottessymbol geschmückten Standarte als Kultbild, wie sie Ex 32 ausdrücklich geschildert wird, entspricht altorientalischem Brauch. Auf einem assyrischen Relief ist dargestellt, wie der König Sanherib (705—681) in seinem Feldlager vor zwei Standarten von dieser Art ein Opfer darbringt<sup>10</sup>.

Wir dürfen demnach unsere traditionsgeschichtliche Untersuchung über die Erzählung von Ex 32 mit dem Ergebnis abschließen, daß sie sich als echte und zuverlässige alte Überlieferung erwiesen hat, die sich in allen ihren Einzelheiten zwanglos aus der geschichtlichen Situation Israels in der mosaischen Zeit verstehen läßt<sup>11</sup>. Dieses Ergebnis ist nicht nur wichtig als Beweis für die so umstrittene Zuverlässigkeit der im Pentateuch gesammelten Traditionen aus mosaischer Zeit; sie ist vor allem ein wichtiges Zeugnis für die Reinheit und Erhabenheit der Gottesvorstellung, die Moses seinem Volke verkündet hat. Es ist ja bekannt, daß die gleiche Kritik, welche die Zuverlässigkeit der geschichtlichen Überlieferung aus der Zeit des Moses in Zweifel zog, folgerichtig auch bezweifelte, was jene Überlieferung über Moses als Religionsstifter berichtete. Man wollte darum ihn vielfach nicht mehr als Verkünder eines wirklichen Monotheismus gelten lassen, sondern höchstens zugestehen, daß er die Israeliten auf die ausschließliche Verehrung Jahwes verpflichtet habe, den er ihnen als ihren Nationalgott verkündet habe. Die von ihm gestiftete Religion könne darum nur als Monolatrie, aber noch nicht als wirklicher Monotheismus bezeichnet werden. Erst später, von den Schriftpropheten (seit Amos), sei der Nationalgott Jahwe als der einzige Gott und Herr der ganzen Welt betrachtet worden.

Die Erzählung von dem Verhalten des Moses gegenüber der Verwendung des Stiersymbols in der Verehrung Jahwes zeigt aber eindeutig

---

<sup>10</sup> Vgl. die Abbildung bei H. Großmann, *Altor. Bilder zum AT.*, Nr. 538.

<sup>11</sup> Auch der letzte deutsche Kommentar zum Buche Exodus von G. Beer [*Hdbch. z. A.T.*] Tübingen 1939, S. 156 f. meint zwar, daß „die jetzige Erzählung (in Ex. 32) ... durch die Erfahrungen mit dem von Jeroboam neu belebten Stierkult beeinflusst“ sei, betont aber die geschichtliche Möglichkeit, daß Israel bereits vor Moses den Stier als Kultsymbol der Gottheit kennenlernen konnte. Darum betrachtet er auch die Überlieferung von der Übung solchen Kultes zur Zeit des Moses und von seiner blutigen Unterdrückung durch Moses mit Hilfe der Leviten als geschichtlich und wertet diese Überlieferung als Beweis einer hohen und reinen Gottesauffassung, die Moses bereits vor den Schriftpropheten vertreten habe.

klar, daß es Moses nicht bloß um Monolatrie zu tun war. Denn dann wäre zu so scharfem Einschreiten gegen den Kult des Goldenen Kalbes kein begründeter Anlaß gewesen, da dieser Kult ja ausdrücklich Jahwe gelten sollte. Daß Moses dennoch so rücksichtslos dagegen vorging, beweist sicher, daß es ihm nicht nur darum ging, daß man in Israel Jahwe allein verehrte, sondern ebenso sehr darum, daß man ihn auf die rechte Weise verehrte und nicht mit den Göttern der heidnischen Völker auf eine Stufe stellte. Im altorientalischen Heidentum wurde die Gottheit nicht mehr klar als der über der Welt stehende Herr und Schöpfer der Natur gesehen, sondern derart in das Naturgeschehen selbst hineingezogen, daß sie als ein Teil der Natur selbst erschien. Bei den Gottheiten, die mit dem animalischen Leben und den zeugenden Kräften der Natur gleichgesetzt wurden, war unmittelbar die Gefahr gegeben, daß die Betätigung dieser zeugenden Kräfte als ein göttliches Geschehen betrachtet wurde. Die Folge davon war eine der verhängnisvollsten Entartungen der Religion, das Eindringen geschlechtlicher Ausschreitungen in den Kult dieser Gottheiten. Gerade die Verehrung der Gottheit unter dem Symbol des Stieres barg diese Gefahr in sich, wie der kanaänische Baalsdienst beweist<sup>12</sup>. Vor solcher innerer Entartung, die Jahwe in der Auffassung des Volkes auf die gleiche Stufe mit dem Baal gestellt hätte, wollte Moses die von ihm erneuerte Religion bewahren. Darum bestand er so streng auf dem Verbot der bildlichen Darstellung Jahwes. Dieses Verbot war nicht Festlegung alten Kultbrauches aus einer Zeit, in der man noch keine bildliche Darstellung anfertigen konnte, sondern hatte bei Moses grundsätzliche Bedeutung. Es steht dahinter eine reine und erhabene Gottesauffassung. Man darf Jahwe in keinerlei Gestalt bildlich darstellen, weil er erhabener und gewaltiger ist als alles, was dem Menschen an irgendwelchen lebendigen Wesen in der gesamten Schöpfung begegnet. Jahwe unter irgendeiner dieser Gestalten darstellen, hieße ihn verkleinern und auf die Stufe der von ihm geschaffenen Wesen herabziehen. Ein Bild von Jahwe wäre nicht Jahwe, der wirkliche seiende Gott, sondern ein bloßes Gebilde von Menschensinn und Menschenhand, nicht der wahre Gott, sondern ein Abgott. Darum behandelt auch Moses das Goldene Kalb als ein Götzenbild und betrachtet den davor geübten Kult als Abfall von Jahwe, obwohl das Volk doch niemand anders als Jahwe selbst unter diesem Symbol verehren wollte.

Das zeigt uns klar, daß Moses seinem Volk einen Gott verkünden wollte von ganz anderer Art als die Götter, welche die Heiden verehrten und unter naturhaften Symbolen darstellten. Dieser Gott darf nicht

<sup>12</sup> In den neuentdeckten ugaritischen Mythen (aus Ras-Schamra) wird der Baal als Stier aufgefaßt, der auf der Weide die als Kuh bezeichnete Göttin Anat begattet, die darauf dem Baal einen jungen Stier gebiert, nach W. T. Albright, Von der Steinzeit zum Christentum, S. 443 (Anm. 36).

bildlich dargestellt werden, weil er größer ist als alles, was dem Menschen in der Natur begegnet oder was der Mensch sich überhaupt denken und vorstellen kann. Damit hat Moses eine Gottesvorstellung begründet, deren Erhabenheit nicht mehr überboten, sondern nur mehr bestätigt werden konnte. Ein Theologe unter den Schriftstellern des Alten Testaments, Jesus Sirach, schließt einen seiner Hymnen auf Gottes Macht und Größe ab mit den Worten: „Wie vermöchten wir ihn (entsprechend) zu preisen? Er selbst ist ja größer als alle seine Werke“ (43, 28). Die christliche Theologie hat seit Anselmus von Canterbury die Erhabenheit Gottes in die Formel zusammengefaßt: *quo maius cogitari nequit*: „er ist größer als alles, was von ihm gedacht werden kann“ (Anselmus, Proslog. 2), und ihre tiefsten Denker enden bei dem Bekenntnis des Cusanus: „In rebus divinis scire est scire nos ignorare“ (De docta ignor. 26). In Moses, der diese erhabene Vorstellung von Gott in seiner religiösen Stiftung verankert hat, dürfen wir den Begründer dieser *theologia negationis et supereminetiae* sehen, die in stummer Ehrfurcht den Gott anbetet, dessen Größe keine menschliche Vorstellung fassen kann.



# KATECHETENSCHULE ODER SCHULKATECHUMENAT?

UM DIE RECHTE DEUTUNG DES „UNTERNEHMENS“ DER ERSTEN  
GROSSEN ALEXANDRINER

VON PROFESSOR DR. ADOLF KNAUBER, TRIER

Es ist für die theologische Wissenschaft unserer Tage eine ebenso peinliche wie erregende Feststellung, wenn sie sich sagen lassen muß, daß ihre unermüdliche, mit so reichem Ertrag gesegnete geschichtliche Forscherarbeit, auf die sie seit über hundert Jahren voll Stolz zurückblicken darf, bis in die jüngste Zeit hinein eines der aufschlußreichsten Gebiete des kirchlichen Lebens nahezu völlig brachliegen gelassen hat: die Geschichte der seelsorglichen Glaubensverkündigung und Glaubensunterweisung. „Umfassendes wissenschaftliches Neu-land“, erklärt F. X. Arnold in der Vorrede der von ihm herausgegebenen „Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge“, „tut sich da auf. Es fehlt auf der ganzen Linie<sup>1</sup>.“ Die damit geforderte pastoralgeschichtliche Orientierung tut nicht nur den Fächern der praktischen Theologie not, die von ihr fruchtbare Anregungen erhoffen dürfen, sondern wird einen verheißungsvollen Neuansatz vor allem auch für die Dogmatik abgeben, von dem aus gerade ihr und der Dogmengeschichte eine überraschende Aufhellung mancher Fragen zuteil werden kann.

Unser Beitrag dazu setzt an einem Punkte an, der, obwohl an die Wurzeln rührend, wie kaum ein anderer noch immer unerschlossen daliegt. Wir fragen nach dem Sinn und der Zielsetzung der vielberedeten sogenannten Katechetenschule von Alexandrien, von der eine verflossene liberale Dogmengeschichtsschreibung meinte, sie sei „ein Stück der wohlumschriebenen schwarzen Provinz auf der Karte des Kirchenhistorikers dieser Zeit, in welcher die Anfänge aller Grundinstitutionen der Kirche liegen“<sup>2</sup>. Den Anlaß zur Frage verdanken wir zwar nicht dem neuen Ruf nach stärkerer pastoralgeschichtlicher Besinnung; sie hat sich vielmehr von selbst aus einer jahrelangen, in rein literarkritisch-terminologischer Kleinarbeit sich mühenden Untersuchung der literarischen Hinterlassenschaft des alexandrinischen Clemens ergeben<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Arnold, Franz Xaver, Dienst am Glauben (= Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge 1) Freiburg 1948, S. 8.

<sup>2</sup> Overbeck, Franz, Über die Anfänge der patristischen Literatur, in: Historische Zeitschrift 48 (1882) S. 454.

<sup>3</sup> Der Gesamtertrag der Arbeit soll in Bd. 4—5 der „Trierer Theologischen Studien“ demnächst veröffentlicht werden unter dem Titel „DIE WAHRE GNOSIS — das Unternehmen des seligen Presbyters Clemens von Alexandrien.

Um so mehr aber liefert das Resultat den Beweis für die Fruchtbarkeit der pastoralgeschichtlichen Arbeitshypothese, da es völlig unbeabsichtigt und unvoreingenommen zur Aufdeckung des wesentlich pastoralen, und zwar naherhin missionarisch-katechetischen Charakters der frühen Alexandrinischen Schule geführt hat.

### A. Fehldeutungen der „Schule“

Leider trifft man in der kirchengeschichtlichen und patrologischen Literatur nicht allzu häufig das zurückhaltende Urteil: „Über die altkirchlichen ‚didaskaleia‘ herrscht noch mancherlei Unklarheit<sup>4</sup>.“ Im Gegenteil, wo immer man ein theologisches Handbuch darüber zu Rate zieht (gründliche Monographien fehlen noch<sup>5</sup>), überall tritt eine nahezu ausnahmslos einmütig behauptete Deutung auf, die in der „Schule“ des Clemens und des Origenes eine Art theologisch-wissenschaftlicher Forschungs- und Bildungsstätte erblicken will. Man bezeichnet sie mit einem inzwischen schon allgemein eingebürgerten Schlagwort als das bedeutsamste Unternehmen der Alten Kirche; aber Sinn und Deutung dieses Unternehmens werden gründlich verkannt. Das Gesetz geistigen Lebens und Wachstums, so wird erklärt, habe von selbst zu einem systematischen und möglichst umfassenden Ausbau der Theologie gedrängt, die damit zum Range einer Wissenschaft erhoben werden sollte; und im Rahmen dieser Entwicklung seien allmählich gelehrte Schulen entstanden, die man als Geburtsstätten der theologischen Wissenschaft bezeichnen könne<sup>6</sup>. Gerade durch die Katechetenschule zu Alexandrien, insbesondere durch Clemens und Origenes, sei „bewußt die griechische Philosophie, namentlich die platonische, zur Erklärung, Verteidigung und spekulativen Durchdringung der christlichen Lehre (von der Pistis zur

Untersuchungen zur Frühgeschichte der sog. Alexandrinischen Katechetenschule“.

<sup>4</sup> Prüm, Karl, *Christentum als Neuheitserlebnis*, Freiburg 1939, S. 324 Anm. 28.

<sup>5</sup> Die ältere Literatur verzeichnet Nelz, Hermann Robert, *Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen während der sieben ersten christlichen Jahrhunderte in ihrer Bedeutung für die Ausbildung des Klerus*, Diss. theol. Bonn 1916. Seitdem verdienen hervorgehoben zu werden: Muck, Johannes, *Untersuchungen über Klemens von Alexandria (= Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 2)* Stuttgart 1933; Leturia, Pedro, *El primer esbozo de una universidad católica o la escuela catequética de Alejandría*, in: *Razon y Fe* 106 (1934) 297–314; Salaverri, J., *La Filosofía en la Escuela Alejandrina*, in: *Gregorianum* 15 (1934) 485–499; Bardy, Gustave, *Aux Origines de l'École d'Alexandrie*, in: *Recherches de Science Religieuse* 27 (1937) 65–60; ds., *Pour l'histoire de l'École d'Alexandrie*, in: *Vivre et Penser* 2 (1942) 80–109. — Auf den Kern der Frage geht keine der genannten Arbeiten ein; am nächsten kommt ihm noch Muck.

<sup>6</sup> Altaner, Berthold, *Patrologie*. 2. Aufl. Freiburg 1950, S. 157.

Gnosis') herangezogen" und damit eigentlich die wissenschaftliche Theologie eingeleitet worden<sup>7</sup>.

Es ist bezeichnend für diese Darstellung, daß sie sich nicht auf sachliche Kriterien, sondern immer auf den „psychologischen Entstehungsfaktor der theologischen Wissenschaft“ beruft und diesen einzig in dem mit der Zeit stärker werdenden „Bedürfnis nach einer über das praktische Ziel der Verteidigung gegen innere und äußere Gegner hinausreichenden, allseitigen geistigen Erfassung und methodisch geführten Begründung des Inhalts der Glaubensverkündigung“ sieht<sup>8</sup>, nicht aber in der Glaubensverkündigung selbst. Der Gedanke einer missionarisch-seelsorglichen Zielsetzung wird bezeichnenderweise kaum je einmal ernstlich in Erwägung gezogen. Im Gegenteil, diese Möglichkeit wird vielfach von vornherein ausdrücklich in Abrede gestellt: „Nicht als ob man die sogenannte Katechetenschule zu Alexandrien mit dem kirchlichen Katechumenat irgend in Beziehung bringen dürfte; diese Schule wollte höhere Bildung in der Christenheit verbreiten, nicht aber für den Übertritt zum Christentum vorbereiten“<sup>9</sup>.

In seiner Bonner Dissertation über „Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen“ hat H. R. Nelz<sup>10</sup>, ohne sich auf eine neue Untersuchung der Frage einzulassen, die traditionellen Ansichten über das alexandrinische Lehrunternehmen zusammengestellt; unter ihnen tritt die (in dieser plumpen Form natürlich unhaltbare) Hypothese gewöhnlicher kirchlicher Taufunterweisungen kaum nennenswert in Erscheinung gegenüber den beiden hauptsächlichlichen Deutungen der „Schule“<sup>11</sup> als einer kirchlich-theologischen Lehranstalt zum ausgesprochenen Zwecke der Ausbildung von Katecheten bzw. als einer mehr oder weniger freien Hochschule für höhere Studien humanistisch-bildungsfreudiger und religiös fortschrittlich gesinnter Laienchristen, deren Anliegen darin bestanden habe, das hellenische Kulturgut, vor allem die Philosophie in den Schoß der Kirche aufzunehmen und parallel

<sup>7</sup> Bilz, Jakob, Art. „Theologie“ in Lex. f. Theol. u. Kirche X 73.

<sup>8</sup> Ehrhard, Albert, Urkirche und Frühkatholizismus, Bonn 1935, S. 220 f.

<sup>9</sup> Drews, Paul, in der Einleitung zu: Augustinus, De catechizandis rudibus, hg. v. Gustav Krüger, (= Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellschriften I 4) Tübingen 1934, S. IX f.

<sup>10</sup> s. o. Anm. 5.

<sup>11</sup> Die älteren Erklärungen fassen die „Schule“ meist als eine einheitliche, von Anfang an kirchlich organisierte Einrichtung auf, deren Anfänge — einer Kombination des hl. Hieronymus zufolge — bis auf die Tage des Evangelisten Markus zurückzuführen seien. Den Fehler haben die von Eusebius gebrauchten, „offiziell klingenden“, aber offenbar retrospektiv vereinfachenden Ausdrücke *'he ton piston diatribe'*, *'to didaskaleion ton hieron logon'*, *'tes hieras pisteos to didaskaleion'* verschuldet (vgl. Hist. Eccl. V 10, 1; VI 3, 3; VII 32, 20); Eusebius verlegt die Verhältnisse, wie sie zu seiner Zeit bestanden, unbesehen an die Anfänge zurück.

zu dem häretischen Gnostizismus eine orthodoxe „kirchliche Gnosis“ zu begründen — als höhere, bestimmten Elitechristen vorbehaltene, vergeistigtere Form der christlichen Religion.

Inzwischen hat sich diese Erklärung in der gesamten Literatur durchgesetzt und in allerlei großsprecherischen Bezeichnungen für die Schule Ausdruck verschafft, wie „erste katholische Universität“, „erste christliche Akademie“ u. ä.<sup>12</sup> Clemens ist für diese Deutung „der erste christliche Philosoph“, der „christliche Platoniker“, der Verfechter eines „christlichen Liberalismus“<sup>13</sup>, und sein Werk gilt als das „kühnste Unternehmen in der Geschichte der Kirche“<sup>14</sup>, als das „gefährliche Unternehmen, die Religion in Religionsphilosophie umzuschmelzen“<sup>15</sup>, als „großer Amalgamierungsprozeß“<sup>16</sup>, als „Synkretismus“<sup>17</sup> usw. Hier ist der Punkt, wo das bekannte dogmengeschichtliche Apriori von der „Hellenisierung des Christentums“ seinen großen Beweis gefunden zu haben vermeint, und auch nach der Ehrhardschen Umkehrung der Parole in „Christia-

---

<sup>12</sup> Leturia, s. o. Anm. 5; Molland, Einar, *The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology*, Oslo 1938, S. 165: „... the first Christian Academy.“

<sup>13</sup> Gilson, E. — Böhner, Ph., *Die Geschichte der christlichen Philosophie*, Paderborn 1937, S. 40. — Die Auffassung spricht sich oft schon im Titel der Clemensmonographien aus; vgl. Casey, R. P., *Clement of Alexandria and the beginnings of Christian Platonism*, in: *Harvard Theological Review* 18 (1925) 39—101; Witt, R. E., *The Hellenism of Clement of Alexandria*, in: *Classical Quarterly* 25 (1931) 195—204; Tollinton, R. B., *Clement of Alexandria. A study in Christian Liberalism*, London 1914, bes. II Bd. S. 263—284: „Then and now“, wo die unglückliche Parallele zum modernen Dogmenliberalismus gezogen wird.

<sup>14</sup> Das Schlagwort vom „Unternehmen“ ist von Fr. Overbeck (s. o. Anm. 2, S. 467) eingebracht und durch A. v. Harnacks Dogmengeschichte so verbreitet worden, daß man ihm heute überall in der dogmengeschichtlichen und patrologischen Literatur begegnen kann.

<sup>15</sup> Harnack, A., *Dogmengeschichte*, Freiburg <sup>1893</sup>, S. 112; ds., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg 1886, Bd. I, S. 505 f. — Die Auffassung beherrscht auch heute noch das Feld. Werner, Martin, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Bern 1941, S. 296, sieht Clemens' Anschauungen „in den Rahmen einer wesentlich hellenistischen Religionsphilosophie hineingestellt“. Für ihn ist „der Sachverhalt... durch die moderne Dogmengeschichte geklärt“ (!).

<sup>16</sup> Seeberg, Reinhold, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig <sup>1922</sup>, Bd. I S. 489; vgl. auch *Programma dei Modernisti, Risposta all' 'Enciclica di Pio X. „Pascendi“*, Torino <sup>1911</sup>, das sich auf das „programma iniziato da Clemente“ beruft: „il programma della fusione tra la filosofia classica e il pensiero cristiano“ (p. 139).

<sup>17</sup> Bernoulli, C. A. in seinen Erläuterungen zu: T. Fl. Klemens von Alexandria, *Die Teppiche (Stromateis)*, Deutscher Text nach der Übersetzung von Franz Overbeck (hg. u. eingel. v. Carl Albrecht Bernoulli und Ludwig Früchtel) Basel 1936, S. 82; 84.



nisierung des Hellenismus“<sup>18</sup> ist es manchem katholischen Dogmatiker bei den Namen Clemens und Alexandriner nicht recht wohl; man braucht nur das Wort „Gnosis“ aufzuwerfen, „das Ziel, das Clemens“ — angeblich — „der theologischen Geistesarbeit steckte“<sup>19</sup>, um die ganze beunruhigende Zwielfichtigkeit verspüren zu lassen, die von dorthier bis auf jüngste theologische Diskussionen fällt<sup>20</sup>.

In Wirklichkeit sieht das „Unternehmen“ der ersten großen Alexandriner ganz anders aus, als es die fehlgeleitete retrospektive Konstruktion wahrhaben möchte.

Die „Schule“ des Clemens ist kein innerkirchlich abgezwcktes Unternehmen. Sie ist nicht „auf Verbreitung höherer Bildung unter der Christenheit“ eingestellt<sup>21</sup>. Ihr Ziel ist nicht „die Erhebung des Glaubens zum Wissen (Gnosis)“<sup>22</sup>, nicht „der Versuch, ein System der Theologie aufzubauen“<sup>23</sup>, nicht „Vergeistigung und Verpersönlichung des zeitgenössischen Christentums“<sup>24</sup>. Sie wendet sich nicht an eine Schülerschaft von Christen, getauften Mitgliedern der kirchlichen Gemeinde, mit dem Anspruch höherer, philosophisch-theologisch-asketischer Glaubensschulung. Das Ideal, das sie aufstellt, die „Gnosis“ des „Gnostikers“, ist nicht einer christlichen Elite- und Reformbewegung vorgesetzt, die über die Stufe des vulgärkatholischen Kirchenchristentums hinauszuwachsen bestrebt gewesen wäre<sup>25</sup>.

<sup>18</sup> Ehrhard, Albert, Das Christentum im römischen Reich bis Konstantin, Augsburg 1932, S. 29 (Neudruck einer akademischen Rede von 1912).

<sup>19</sup> Ehrhard, Albert, Die Kirche der Märtyrer, München 1932, S. 290.

<sup>20</sup> Koepgen, Georg, Die Gnosis des Christentums, Salzburg 1940; Casel, Odo, Glaube, Gnosis, Mysterium, Münster 1941.

<sup>21</sup> So Holtzmann, Heinrich Julius, Die Katechese der alten Kirche, in: Theologische Abhandlungen Carl von Weizsäcker gewidmet, Freiburg 1892, S. 81—83.

<sup>22</sup> So Albert Ehrhard, s. o. Anm. 19; vgl. auch Pohlenz, Max, Klemens von Alexandria und sein hellenisches Christentum (= Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Klasse 1943, Nr. 3) S. 175. — Pohlenz' Behauptung geht dahin, daß „Pantainos und Klemens eine christliche Hochschule begründeten, um der häretischen Gnosis eine kirchliche entgegenzustellen, und sich bewußt das Ziel steckten, eine christliche Wissenschaft als Grundlage für den Glauben zu schaffen“ (ebd. S. 105 f.).

<sup>23</sup> So Berthold Altaner, s. o. Anm. 6.

<sup>24</sup> Werner, Martin a. a. O. (s. o. Anm. 15) S. 113.

<sup>25</sup> Die Vorstellung von einer „Gelehrtschule, zu der allen Gemeindegliedern der Eintritt offenstand und an der auch weltliche Wissenschaften als Vorbereitung zur Theologie betrieben wurden“ (so Rauschen, G. — Altaner, B., Patrologie, Freiburg 10—11 1931, S. 113 f.) ist noch keineswegs ausgestorben; von christlichen Schülern sprechen nicht nur Otto Stählin, der verdiente Herausgeber und Übersetzer der Werke des Clemens, in der Vorrede seiner Übersetzung (= Bibl. d. Kirchenväter 2. Reihe Bd. 7, München 1934 S. 67) und Lazzati, Giuseppe, Introduzione allo studio di Clemente Alessandrino, Milano 1939, p. 27 ff., sondern auch noch die neuesten

## B. Wege rechter Interpretation

### 1. Das Unternehmen des Clemens

Die ganze Blickrichtung, in die man bisher Clemens und seine „Schule“ hineingezwungen hat, ist von Grund auf verfehlt. Vom genau entgegengesetzten Standpunkt, nämlich vom Blickfeld des zeitgenössischen heidnischen Adressaten aus muß betrachtet werden, was der erste literarisch faßbare Lehrer der „Schule“ von Alexandrien in seinem Hauptwerk, den ‚Stromateis‘ und deren Fortsetzung, niedergelegt hat.

Und da eröffnet sich eine geradezu imposante Sicht: in der Metropole der hellenistischen „wissenschaftlichen Welt“ betreibt ein von unbändigem missionarischen Drang erfüllter, selbst auf diesem Weg zum Christentum konvertierter Lehrer im Philosophengewand eine „Schule“ ganz im Stil der Zeit für die jungen und alten Weisheitssucher und Weisheitsliebhaber seiner heidnischen Umwelt, die da von den „Hohen Schulen“ des Reiches kommen<sup>26</sup> und vielleicht schon zum Teil das Christentum in der synkretistischen Form der Gnosis kennengelernt haben, jedenfalls aber in deren nächster geistiger Nachbarschaft leben und ihrer Atmosphäre beständig ausgesetzt sind. Da ist es nur zu natürlich, daß er sein Schulprogramm „die wahre Gnosis“ nennt, „die wahre Philosophie“, „die wahre Weisheit“, „die Wahrheit“, oder konkret gefaßt, „den Gnostiker“, „den Philosophen der barbarischen Philosophie“, „den Weisen“. Aber unter diesen und noch so vielen hochklingenden Ausdrücken einer sehr eigenwilligen Schulterminologie verbirgt sich schließlich nichts anderes als — schlicht gesagt — das Christentum selbst, der Christ schlechthin und seine christliche (um einmal das moderne Äquivalent dafür einzusetzen) „Lebens- und Weltanschauung“<sup>27</sup>. Für sie wirbt er im Wort- und Sprachgewand der zeitgenössischen „Schulen“ und sucht Philosophenjünger für sie zu gewinnen, so wie er selber ehemals durch den Meister, den er hier gefunden, für sie gewonnen worden ist.

„Protreptik“ kennzeichnet darum nicht nur seine kleine Werbeschrift für den Taufunterricht, den ‚Protreptikos an die Hellenen‘, sondern zieht sich als große, hervorstechende Grundtendenz auch durch sein übriges

Beiträge zum Clemensverständnis, z. B. Camelot, P. Th., *Foi et Gnose, Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1945, p. 18 („...les Stromates...un recueil de mélanges, écho de ses lectures comme de son enseignement, où s'exprime une doctrine destinée... à la petite élite des chrétiens parfaits, les véritables 'gnostiques'“).

<sup>26</sup> Auf seine eigenen weit ausholenden Studienreisen spielt Clemens an in I Strom 11, 2.

NB. Wir zitieren nach der Berliner Ausgabe der Clemensschriften v. Otto Stählin (Griech. Christl. Schriftst. 12, 15, 17, 39) mit der Paragrapheneinteilung v. R. Klotz.

<sup>27</sup> Das im einzelnen nachzuweisen, ist die Aufgabe exakt terminologischer Untersuchungen.

literarisches Schaffen, vor allem, was bisher nicht genug gewürdigt worden ist, durch die für die Rekonstruktion des ganzen alexandrinischen Schulbetriebs dieser Frühzeit wichtigste Schrift, die „Stromateis“.

#### a) Die Stromateis als Schulschrift

Mit dem Titel dieses Hauptdokumentes der frühen Alexandrinischen Schule ist nun zugleich der Punkt herausgestellt, von dem aus die verhängnisvolle Kette von Irrtümern und Mißverständnissen ihren Ausgang genommen hat. Man hat die Stromateis in arger Verkennung ihrer literarischen Eigenart mehr oder weniger schnellfertig als „rätselhaften Torso“ abgetan, man hat sie, was noch ärger sich ausgewirkt hat, in einer bis zur Stunde noch nicht überwundenen, geradezu tragischen Fehldeutung als drittes Glied einer Triologie — „*Protreptikos*“ — „*Paidagogos*“ — „*Stromateis*“ — aufgefaßt und dahinter den dreistufigen Lehrgang der „Schule“ zu erblicken vermeint.

Hier ist eine gründliche literarkritische Revision vonnöten<sup>28</sup>. Zunächst ist nachdrücklich auf die Tatsache aufmerksam zu machen, daß die alte und mittelalterliche Clemensüberlieferung von einer Triologie nichts weiß. Erst die Druckausgabe von 1550 hat im Widerspruch zu der von Eusebius, Hieronymus und Photius gemeldeten alten Ordnung und Aufzählung der Clemensschriften die neue Reihenfolge eingeführt. Dieser scheinbar belanglose Vorgang ist von verhängnisvoller Bedeutung geworden, seitdem man zur Erklärung des „Gesamtwerkes“ sich auf den „mystischen“ Dreistufenweg berufen und damit den Stromateis die Rolle der „Einweihung in die höchsten Geheimnisse und in die eigentliche Gottschau“ zugewiesen hat. Die Deutung, die der Herausgeber Daniel Heinsius aufgebracht hat, ist vor allem durch Franz Overbeck

<sup>28</sup> Stromateis und Hypotyposen einerseits und Protreptikos, Paidagogos, Quis dives salvetur andererseits sind zwei der Literaturgattung wie der Editionsweise nach völlig verschiedene Schriftengruppen. Erstere sind Lehr- und Schulschrifttum, dem Schulgebrauch und -milieu vorbehalten, mit einer gewissen Anspruchslosigkeit und nur privatim, d. h. im Schülerkreis, ediert; die Schriften der zweiten Gruppe hingegen treten als regelrecht bibliopolisch edierte Literaturwerke mit einem gewissen publizistischen Anspruch auf. Die im Einleitungskapitel des I. Buches des Paidagogos gemachten Aussagen über die dreistufige (nämlich: protreptische, pädagogische, didaskalische) Tätigkeit des Erlöser-Logos (hinter der in concreto die drei Etappen des Bekehrungsweges zu sehen sind: 1. Aufruf zu Bekehrung und Taufe; 2. Katechumenunterweisung (im Rückblick) und 3. innerkirchliche (mystagogische) Belehrung der Getauften) wollen in keiner Weise als direkte Ankündigung einer einzigen förmlich literarischen Großtrilogie aufgefaßt werden; von dieser unkritischen Deutung, die erst nach dem Editionsfehler der Editio princeps und seiner nachträglichen Rechtfertigung durch Daniel Heinsius aufkommen konnte (vgl. zu Anm. 29), haben sich leider auch Munck und Lazzati noch nicht genügend freigemacht.

in die neuere patrologische Literatur hineingetragen worden und hat diese bis zur Stunde in ihren Bann geschlagen<sup>29</sup>. Kein Wunder, denn sie befriedigte den Kategorisierungsbetrieb des spekulierenden Verstandes und dispensierte von mühevollen literarkritischen Untersuchungen.

Je plausibler aber der Gedanke war, um so verderblicher sollte er sich für die ganze Auffassung vom Sinn des alexandrinischen Schulunternehmens auswirken. Es lag eine gewisse Zwangsläufigkeit in der weiteren Entwicklung. Wer einmal die Stromateis als die dritte, höchste Stufe eines angeblich nach dem mystischen Aufstieg gestuften glaubenspädagogischen Lehrgangs ansieht, der muß folgerichtig Christen als Adressaten annehmen und zwar solche, die über das gewöhnliche Christentum hinausstreben; der muß ihren Inhalt als „höhere Glaubenswissenschaft“ bezeichnen, der wird ihre Terminologie mißverstehen und ihre ganze Zielsetzung beargwöhnen. Alles das aber entfällt mit der ersten, willkürlich gefaßten Prämisse. Die Stromateis spiegeln nicht eine erfundene dritte, sondern in Wirklichkeit die erste, „protreptische“ Stufe der religiösen Führung wider, allerdings in einer ganz bestimmten Ausrichtung auf besondere Adressatenverhältnisse und dazu in einer literarischen Eigenform, die von Grund auf neu zu untersuchen ist.

Eine umfassende literarkritische Durchsicht der Stromateis, vorab der eingestreuten schriftstellerischen Reflexionen über Adressaten und Zwecksetzung, Tendenz und Polemik, Literaturgattung und Titel des Werkes, aber auch seiner ganzen sachlichen Eigenart, was Terminologie, Stil, Aufbau, Stoffwahl und insbesondere die skizzenhafte, fast aphoristische Diktion und die oft manirierte Arkandiktik angeht, alles weist in eine Richtung: es handelt sich hier um ein Werk, das offensichtlich jener eigenwilligen Gattung von Lehr- und Schulschrifttum einzureihen ist, wie es im spätantiken philosophischen Schulbetrieb im Gebrauch war<sup>30</sup>. Offensichtlich hat Clemens „Vorlesungsschriften“ aus

<sup>29</sup> Daniel Heinsius in den Adnotationes seiner Ausgabe Leiden 1616 p. 39 (vgl. auch Migne PG 8, 49 sq): „Itaque quemadmodum in multis etiam in ordine ‚pythagoreios‘ kai ‚mysteriodes‘ est Clemens. Primus enim est ‚apokatharsis‘, secundus ‚myesis te kai katechesis‘, tertius ‚epoptikos‘ sive ‚epopteia‘. Nam in primo, qui futuri Christiani sunt, purgantur; in secundo, facti iam initiantur; in tertio ad sacra maxima, supremam Dei admittuntur notionem et aeternam contemplationem. Quod a studioso Clementis observari velim.“ — Mit diesem brillanten Einfall ist Heinsius zum eigentlich verantwortlichen Urheber der modernen Clemensfehldeutung geworden. Kolportiert allerdings wurde die Idee erst durch Franz Overbeck, dessen feuilletonistischem Essai über die „Anfänge der patristischen Literatur“ bis zur Stunde die gesamte Clemensliteratur kritiklos verfallen ist (s. o. Anm. 2, S. 456 ff.).

<sup>30</sup> Hier gilt es entschieden Abstand zu nehmen von den modernen Vorstellungen von literarischem Schaffen und Publizieren und die ganz anderen Entstehungsbedingungen des Alten Buches vor Augen zu haben;



dem Schulbetrieb, genauer gesagt, „Professorenskripta“, wie sie der Lehrer häufig seinen Schülern zum Abschreiben überließ (also nicht Kolleghefte in unserm heutigen Sinne<sup>31</sup>), in überarbeiteter Form zu einer Materialsammlung zusammengestellt, die ihrerseits als eine Art Werk- und Handbuch für einen ähnlichen Unterrichtsbetrieb dienen konnte; ob zu förmlichen ‚*anagnoseis*‘ unter den Schülern oder zu sonstiger Benutzung durch den Lehrer selbst, das bleibt dahingestellt. Jedenfalls handelt es sich nicht um bloße private Aufzeichnungen oder Altersmemoiren ohne bestimmten Zweck; vielmehr wird dieser Zweck mehrfach offen ausgesprochen: es soll durch den Benutzer, der vielleicht selbst aus der „Schule“ hervorgegangen ist, letztlich wieder heidnischen oder doch zum mindesten nicht-kirchlichen Schülern zugute kommen, die mit Hilfe der in ihm dargestellten Methode für die Lebensführung und Lebensweisheit der „wahren Philosophie“, d. i. des Christentums, gewonnen und geschult werden sollen<sup>32</sup>.

Auf dem Wege dieses allein einwandfreien methodischen Vorgehens, das vom kritisch neugedeuteten literarischen Werk auf das ideelle Anliegen und von diesem, soweit möglich, auf das reale Unternehmen zu schließen versucht, lassen sich nun über das Schulprogramm des Clemens wichtige Aussagen machen.

#### b) Das Lehrstufenschema im Schulprogramm

Clemens' oberster pädagogischer Grundsatz, den einzuschärfen er nicht müde wird, lautet: keine Mitteilung der „eigentlichen“ Wahrheit, ehe nicht zuvor im Schüler die dazu erforderliche seelische Aufnahmebereitschaft und sittlich-asketische Festigung erzielt ist!<sup>33</sup> Es ist die gleiche Forderung, wie sie auch die zeitgenössische, in ihrer Lehrdisziplin stoisch-

W. W. Jaeger hat in seinen „Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles“ (Berlin 1912) dafür ein gültiges Muster gegeben (vgl. bes. S. 131–163: Die Publikation der Lehrschriften).

<sup>31</sup> Von Privatabschriften durch Schüler und von der Benutzung solcher im Schulbetrieb ist z. B. in Porphyrios' *Vita Plotini* des öfteren die Rede.

<sup>32</sup> Die Andeutungen der Proömien machen es notwendig, an einen unmittelbaren (vielleicht auf dem verlorengegangenen ersten Blatt der Handschrift genannten) Destinatär zu denken, der als christlicher Didaskalos den Inhalt des Buches an die letztintendierten (heidnisch-philosophischen) Adressaten weitergeben soll. — Der in I Strom 14, 2 abgewandelte beliebte Proömiertopos (Privataufzeichnungen, Erinnerungen für den Lebensabend) ist nicht ernst zu nehmen; zu solchen geistreichen Allüren des spätantiken Buches vgl. Otto Immisch, *Wirklichkeit und Literaturform*, in: *Rheinisches Museum* 78 (1929) 113–123.

<sup>33</sup> Für diesen das ganze clementinische Unternehmen durchziehenden Grundgedanken vergleiche man nur VII Strom 27, 6; er liegt auch den bekannten Bildern von Roden des Unkrauts, Beschneiden des Wildwuchses, Reinigen des Auges, Heilen der Seelenkrankheit usw. zugrunde und dienen oft auch zur Erklärung der Arkanmethode.

pythagoreisch geprägte Philosophie aufgestellt und in dem bekannten Unterrichtsschema „Ethik-Physik-Logik“ schulorganisatorisch durchgeführt hat. Dementsprechend gliedert Clemens auch sein Lehrprogramm in zwei große Lehrgänge, die ‚ethika‘ und die ‚physika‘, und ordnet diesen beiden Kursen seine beiden großen Lehrschriften zu, die *Stromateis* der „Ethik“ und eine in den *Stromateis* angekündigte Fortsetzungsschrift, deren Inhalt er als ‚physiologia‘ bzw. ‚physike theoria‘ und ‚epopteia‘ bzw. ‚epoptike theoria‘ umschreibt, der „Physik“<sup>33a</sup>. Dabei bedient er sich der Fachbezeichnungen dieser beiden Hauptfächer des zeitgenössischen Bildungsschemas ähnlich wie später Origenes in einem offensichtlich stark analogen Sinne. „Ethik“ ist ihm nichts anderes als die „Vorstufe“, auf der die „Prolegomena zur Wahrheit“ behandelt werden, wodurch im Schüler die rechte religiös-asketische Gesinnung und Lebensauffassung grundgelegt werden soll, jene durchgeformte und gefestigte „gläubige“ Seelenhaltung des „Weisen“, „Frommen“, „Gerechten“ nämlich, wie ihn der Lehrer in seiner Schulgefolgschaft heranzubilden sucht. „Physik“ hingegen stellt die Hochstufe des Unterrichts dar, auf der dem Schüler die eigentliche religiöse Betrachtung des Kosmos bis zur Gotteslehre (*ek tou peri kosmogonias logou epi to theologikon eidos*) „übergeben“ werden soll, weshalb sie auch vorzugsweise mit Ausdrücken der Mysteriensprache als die Stufe der ‚paradosis‘, ‚epopteia‘, ‚hierophantia‘, ‚megala mysteria‘ bezeichnet wird<sup>34</sup>.

Welche Lehrstoffe im einzelnen zum Stoffgebiet der „Ethik“ gehören, läßt sich ziemlich genau aus dem Plan und dem ganzen Inhalt der *Stromateis* entnehmen, die durchaus nicht so ungeordnet und rätselhaft sind, wie man sie oft oberflächlicher Weise bezeichnet; natürlich sind dabei die Stellen gesondert ins Auge zu fassen, an denen der Autor nach seinem eigenen Geständnis sich Abschweifungen auf das Gebiet der „physischen“ Hochstufe erlaubt, um bereits im voraus einen Vorgeschmack von dieser zu geben<sup>35</sup>. Hier stoßen wir nun nicht bloß auf eine ausgebaute Tugendlehre, ähnlich der in den „Aretalogien“ stoischer Schultraktate

<sup>33a</sup> Vgl. die Proömien IV Strom 3, 1–3 und I Strom 15, 2–3a; 16, 2. Zur stoischen Einteilung der Philosophie siehe *Stoicorum Veterum Fragmenta*, coll. Joa. ab Arim., Lipsiae 1903, T. II Nr. 37–42. — Von ihr spricht des öfteren Origenes in seinem Kommentar zum Hohenlied (Origenes VIII 75; 76; 78; 100; 102 Baehrens). Entgegen der ursprünglichen Reihenfolge Logik-Physik-Ethik hatten die späteren Stoiker die Ethik zur Grundstufe gemacht und dafür die Logik zur Hochstufe, wobei diese im Zuge der Kosmos-Logos-Lehre völlig umgedeutet und (teilweise mit der Physik verschmolzen) zu einer förmlichen Theo-Logik ausgebaut wurde, so daß Origenes nach diesem Bedeutungswandel definieren kann: „rationalis est illa, quae Deum patrem omnium confitetur“ (In Genes. hom. XIV 3 = Origenes VI 124, 19 f. Baehrens).

<sup>34</sup> Vgl. I Strom 15, 2–3a und IV Strom 3, 1–3 mit I Strom 176, 1–2; V Strom 71, 1; IV Strom 162, 2–3.

<sup>35</sup> z. B. IV Strom 159, 2–162, 3; V Strom 32–40 u. ö.

vorgebildeten, selbstverständlich christlich umgedeutet und zugeschnitten auf ‚*pistis*‘, ‚*gnosis*‘, ‚*agape*‘, ‚*metanoia*‘, ‚*enkrateia*‘, ‚*phobos theou*‘ und den ‚*teleios*‘, (II. bis III. Strom.) mitsamt der Darstellung des konkreten Schulideals: des ‚*gnostikos*‘ (VI. bis VII. Strom.), hier kommen auch noch andere wichtige Prolegomena zur Sprache, an erster Stelle eine Einführung in den Begriff der „wahren Weisheit“ und die rechte Auffassung von der „barbarischen“ und der „hellenischen“ Philosophie, insbesondere von deren providentieller Bedeutung und ihrem Verhältnis zueinander. Gerade dieses Thema, das den ganzen ersten Stromateus ausfüllt, hat offenbar den ersten Einführungsunterricht eröffnet und auf weite Strecken hin den Gang der Unterweisung bestimmt. Es wird immer wieder aufgegriffen und (im V. — teilweise VI. Strom.) näher spezialisiert unter den drei großen, protreptisch abgezielten Sammelaspekten der „symbolisch-ägnigmatischen Lehrweise“, des „Diebstahls der Hellenen“ und der „Aussagen über Gott“; im übrigen gibt dieses ständige Vergleichen der barbarischen mit der hellenischen Weisheit auch den genannten Tugenderörterungen den charakteristischen prolegomenalen und protreptischen Grundzug, der diese ganze Unterstufe beherrscht.

Die Fortsetzung soll, wie aus den Ankündigungen hervorgeht, in gründlicher Auswertung der Heiligen Schrift und in beständiger Zurückweisung der Häretiker und Philosophen die „physische“ Unterweisung bringen. Leider findet sich hierzu in der literarischen Hinterlassenschaft des Clemens nicht das entsprechende Handbuch der ‚*Physika*‘. So schrumpft unsere ganze Kenntnis dieses Lehrganges auf das wenige zusammen, was die Stromateis an verstreuten, in die Zukunft hineingesprochenen und darum noch sehr unbestimmten schriftstellerischen Bemerkungen bezüglich der geplanten ‚*physiologia*‘ bzw. ‚*physike theoria*‘ und ‚*peri archon*‘ bieten. Das allerdings trifft ganz überraschend in der Sache so sehr auf die erhaltenen Fragmente der Hypotyposen und auf die Schilderung dieses verlorengegangenen Werkes durch Eusebius und Photius zu, daß man gezwungen wird, in den Hypotyposen aller Wahrscheinlichkeit nach die tatsächliche Verwirklichung der geplanten „physisch-theologischen“ Fortsetzungsschrift und damit den literarischen Niederschlag der „physischen“ Lehrstufe anzunehmen, zumal ja auch in dem von Eusebius (und Hieronymus) mitgeteilten Katalog der Werke des Clemens die Stromateis und die Hypotyposen betont miteinander verbunden und in dieser Reihenfolge richtig hintereinandergeordnet auftreten<sup>36</sup>.

So taucht denn doch aus diesem Halbdunkel der Ansagen und Belege ein einigermaßen deutliches Bild der „Physik“ und ihrer Stellung im

<sup>36</sup> Die bisherige Deutung der Hypotyposen als ein Jugendwerk Clemens' läßt sich nicht länger halten; die Testimonia des Eusebius und Hieronymus siehe bei Stählin I, S. X u. XIII.

alexandrinischen Schulprogramm auf. Es geht auf dieser Unterrichtsstufe um die tieferliegenden Grundfragen der Weltentstehungs- und Gotteslehre, und zwar in der dem ganzen Unternehmen und seinen Adressaten eigenen Problemstellung, wie sie bedingt ist einerseits von der protreptischen Rücksichtnahme auf die in den zeitgenössischen platonisch-stoischen Schultraktaten *„Peri Archon“* und *„Peri Physeos“* erörterten kosmologisch-anthropologisch-theologischen Spekulationen der Philosophen, andererseits aber auch besonders dringlich erscheint angesichts der krausen dualistischen Emanationstheorien der gnozistischen Schulzirkel, vor denen immer wieder polemisch gewarnt werden muß. Der Lehrgang soll, wie verschiedentlich betont wird, an Hand der Bibel, ausgehend vom Genesisbericht, die „physisch-theologischen“ Probleme, wie Welterschöpfung, Erschaffung des Menschen, Verhältnis von Leib und Seele, Engel, Teufel und Vorsehung zur Sprache bringen und auf diesem Wege bis zur „Gotteslehre“ aufsteigen, hauptsächlich zum Nachweis der absoluten Einheit des in der alten wie in der neuen Heilsordnung sich offenbarenden und die ganze Menschheitsgeschichte durchwirkenden Gottes. Unwillkürlich denkt man bei dieser Inhaltsübersicht an Origenes' große Schrift *„Peri Archon“* und an ähnliche Traktate späterer alexandrinischer Schulhäupter, wie Dionysius' des Großen *„Peri Physeos“* und Theognosts *„Hypotyposeis“*, die mehr oder weniger die gleichen Themen, letztere sogar unter dem gleichen Titel, erörtern. In den „physischen“ Hypotyposen des Clemens liegen sachlich bereits die Uranfänge der später so reich entfalteten Genesis-theologie vor uns. Noch wichtiger aber ist ihre formale Bedeutung: Clemens sucht mit der „physischen“ Oberstufe seiner „Schule“ bewußt den „wissenschaftlichen“ Platz zu erobern, den bisher im heidnischen Schulbetrieb die mittelplatonisch-stoische Timaioskommentation eingenommen hat; nun wird diese durch einen neuen — den christlich-bibelexegetischen — „Physik“-Traktat verdrängt, — alles nur „um der Hellenen willen, um alle zu gewinnen“.

Das ist eine geradezu umwälzende Tat. Der christliche Lehrer behält die Thematik, die Fachterminologie und die ganze äußere Hülle der eingebürgerten didaktischen Formen der religiösen Kosmologie der Zeit bei, ersetzt jedoch die heidnisch-gnostischen Ideen durch seine neuen, der „barbarischen Philosophie“, d. i. der biblisch-christlichen Offenbarung, entnommenen Vorstellungen und Gedankengänge. Wenn z. B. der Mittelplatoniker Albinos (um 150) als Themen des *„Logos physikos“* die Fragen nach der Entstehung des Weltalls, nach dem Ursprung und der Natur des Menschen und seinem Platz im Kosmos, nach der Vorsehung eines obersten Gottes, nach untergeordneten Göttern und nach dem Verhältnis der Menschen zu den Göttern aufzählt<sup>37</sup>, so muß das für den um

<sup>37</sup> Albinos, Didaskalikos 7–8 (ed. C. F. Hermann, Platonis Dialogi VI, Leipzig 1853, S. 161, 1–6; 162, 21–25). — In den Rahmen dieser Themen fallen



die Gewinnung der hellenischen akademischen Jugend sich mühenden christlichen Didaskalos eine geradezu erregende Problemstellung bedeutet haben. Entschlossen geht er daran, den platonischen „*liber textus*“ durch biblische Texte zu ersetzen, Übereinstimmungen aufzuweisen, Gegensätze zu erklären, irrige Spekulationen anzuprangern, neue Lösungen zu zeigen, und so entsteht — missionarisch-seelsorglich bedingt — der erste christliche Traktat „*peri archon*“, der erste christliche „*logos physikos*“.

### c) Die Schulprobleme in der Sicht der Verkündigung

Es bedarf keiner langen Worte, daß neben den „ethischen“ gerade auch die „physischen“ Fragen für das junge Christentum, das sich seiner Sendung in die Welt des Hellenismus bewußt war, eine hohe Bedeutung gewinnen mußten. Sie waren ja alles andere als müßige theoretische Fragen einer reinen Wissenschaft. An ihnen wurde der ganze Gegensatz des spätantiken Synkretismus zum Christentum offenbar. Hier lagen die Ansätze zu den wildwuchernden Spekulationen der immer dreister auftretenden Gnostiker, welche die christliche Lehre in einen wüsten Wirrwarr von Emanationen und dualistischen Kontrasten auflösten. Hier ging es um die Ausgangspunkte alles religiösen Suchens und um die Angelpunkte jeder praktischen Welt- und Lebensanschauung. Hier mußte die Entscheidung fallen: katholische Bejahung oder marcionitisch-enkratistische Verneinung der Welt und des Körperlichen, und dementsprechend die Entscheidung: gläubig-asketisches Heilsbemühen oder gnostisch-deterministischer Auserwählungswahn, der zwangsläufig in sittlichen Libertinismus ausarten mußte. Kein Wunder, daß es schon in den Stromateis nur so wogt und brandet um diese Grundfragen christlicher Existenz. Der „Lehrer“ scheint sich nicht genug tun zu können, um die „Weisheitsjünger“ und „Wahrheitssucher“ der hellenischen gebildeten Welt aufzuklären, zu warnen und für seine „Philosophie“ und „Erkenntnis“ zu gewinnen.

Wir stellen dazu fest: auch die „physische“ Hochstufe der „Schule“ verfolgt die gleichen Ziele und richtet sich an die gleichen Adressaten. Das ist schon bedingt durch den einheitlichen Plan und Aufbau des Unternehmens, das wird auch ausdrücklich immer wieder in den mannigfachen literarischen Ankündigungen und redaktionellen Bemerkungen der Stromateis hervorgehoben. Es geht auch hier um die Gewinnung und Schulung von hellenisch-heidnischen und vielleicht bereits gnostizistisch infizierten Philosophenjüngern für das Christentum, allerdings in den Formen der üblichen Schulweisheit der Zeit. Das ist die entscheidende

---

auch die clementinischen „Abhandlungen“ „*peri psyches*“, „*peri angelon*“, „*peri pronoiar*“ u. a., die man bisher in Verkennung der antiken Zitierweise als selbständige Schriften angesehen hat; sie sind wahrscheinlich nichts anderes als einzelne Lehrstücke eben jener „*physike theoria*“.

Sicht des alexandrinischen Unternehmens: seine Formen — die der äußeren Organisation sowohl wie auch die inneren, begriffssprachlichen und didaktischen — sind dem altherkömmlichen hellenischen Schulbetrieb entnommen und angepaßt, aber — worauf es ankommt — die Inhalte sind biblisch-christlich neugeprägt<sup>37a</sup>.

Clemens selbst bringt für dieses charakteristische Anliegen seiner „Schule“, die bewußt den ursprünglich heidnisch-philosophischen Kern durch die neuen, aus der biblischen Offenbarung herübergenommenen Wahrheitskeime zu ersetzen sucht, einen überaus anschaulichen Vergleich. In V Strom. 117, 2—120, 2 deutet er im Zuge einer mehrfach abgewandelten Auslegung des paulinischen Gleichnisses von der Aufpfropfung des Ölbaums (Röm. 11, 24) die landläufigen Arten der Baumveredlung auf die verschiedenen Möglichkeiten der christlichen Lehrverkündigung. Hier heißt es: „Die vierte Art der Pfropfung ist die sogenannte Inokulation. Es wird nämlich aus einem edlen Stamm ein Auge ausgeschnitten, wobei zugleich mit ihm ein Kreisausschnitt aus der Rinde, etwa eine Handbreit groß, genommen wird; darauf wird der [zu veredelnde] Stamm an einer dem Auge entsprechenden Stelle im Umfang des Kreisausschnitts abgeschabt, und dann wird hier das Auge eingesetzt, mit Bast umwickelt und mit Lehm verschmiert, wobei man jedoch darauf achtet, daß das Auge unverletzt und unbeschmutzt bleibt. Das ist ein Bild der gnostischen Unterweisung, die bis zu den letzten Wirklichkeiten durchzuschauen vermag, und sicherlich ist ja auch zur Erzielung von Edelbäumen gerade diese Art am meisten dienlich“<sup>38</sup>.

Leider ist dieser Text bei der bisher obwaltenden Unklarheit über Clemens und sein Anliegen durchweg mißverstanden und falsch gedeutet worden. Mit *„gnostike didaskalia“* ist keineswegs die „Förderung eines Christen zum Gnostiker“ gemeint, wie immerzu behauptet wird<sup>39</sup>, vielmehr geht es auch hier um eben jene Sonderform der schulmäßigen Lehrverkündigung, die sich an heidnisch-philosophische Adressaten richtet, wie sie in den Stromateis und deren Fortsetzung ihren Niederschlag gefunden hat: um die der „Gnosis-Schule“ eigene Unterweisung, die nach Clemens' eigenen Worten die Samenkörner der „Wahrheit“ untermischt und eingehüllt in die Lehren der Philosophie (I Strom. 18, 1) vorsetzt, gleichwie eine Perle, die im Fleisch der Auster verborgen ist (II Strom. 3, 3), wie das wahre Antlitz unter der Theatermaske (II Strom. 3, 5),

<sup>37a</sup> Besonders in den Tugenddefinitionen des II. Stromateus; vgl. 9, 4 ff.; 13, 4—14, 3; 23, 4; 41, 2 u. ö.

<sup>38</sup> Die Lehrtätigkeit mit Garten-, Wein- und Ackerbau zu vergleichen war ein beliebter zeitgenössisches Topos; vgl. Stoic. Vet. Fragm. II Nr. 38—40; Gregorios Thaum., Dankrede 93 ff.

<sup>39</sup> So — nur ein Beispiel für das allgemeine Mißverständnis — Tsermoulas, Jannis Michael, Die Bildersprache des Klemens von Alexandrien, Diss. phil. Würzburg 1934, S. 67.

wie den fruchtbaren Weizen in der buntgemischten Pflanzenfülle des Ackers oder im schön geschmückten Erntekranz (IV Strom. 6—7). Das Inokulieren will das gleiche besagen wie das so oft betonte „Einhüllen“. Auf diese Weise soll der wilde, unfruchtbare Baum der heidnischen Schulphilosophie veredelt und durch die eingepfropften Keimaugen der Offenbarungswahrheiten in den Stand gesetzt werden, edle Früchte hervorzubringen. Worin aber diese erhofften Früchte bestehen sollen, geht aus dem ganzen Zusammenhang (wie überhaupt aus der antiken Konzeption der Schule und ihres Bildungsideals) klar hervor: nicht in abstrakten Resultaten einer der reinen Forschung und dem Erkenntnisfortschritt ergebenden theoretischen Wissenschaft, sondern konkret in lebendigen Menschen, in Idealpersönlichkeiten, wie sie der Meister in seiner Erziehungsschule zu formen sich bemüht. In der „Gnosis-Schule“ des Clemens ist es der ‚*gnosticos*‘, dieser neue Typ von „Philosoph“ einer neuen „Philosophie“: der Christ in der Sicht des Schulideals.

## 2. Der geistige Hintergrund: die Popularphilosophie

Zum Verständnis dieses eigentlichen Anliegens der frühen Alexandrinischen Schule ist es notwendig, die ganze geistige Atmosphäre der Zeit sich vor Augen zu halten.

Seit langem hatte die spätantike Philosophie, von einem stark religiös-asketischen Zug erfaßt, sich immer mehr auf die Fragen der weisen Lebensführung und der tieferen Weltdeutung geworfen<sup>40</sup>. Aus den Philosophenschulen, die schon immer irgendwie sakrale Formen pflegten, waren inzwischen mehr und mehr religiöse Zirkel und asketische Gemeinschaften geworden, die selbst die Organisation der Mysterienkonventikel nachahmten. Das waren die Seminarien der künftigen Volksprediger und Sittenlehrer des öffentlichen Lebens. Denn nicht mehr und nicht weniger wollten die stoisch-kynischen Popularphilosophen sein; und tatsächlich spielten sie diese Rolle bis in die Häuser der Vornehmen hinein<sup>41</sup>. Dem festen Schülerstamm einer solchen „Schule“<sup>41a</sup> war es nicht so sehr darum zu tun, intellektuelles Wissen zu erwerben, als vielmehr praktisch

<sup>40</sup> Vgl. Wendland, Paul, Die hellenisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum (= Handbuch zum Neuen Testament I, 2) Tübingen 2-1912, S. 81—96.

<sup>41</sup> Eusebius (Hist. Eccl. VI 21, 3—4) berichtet, daß die Kaiserinmutter Julia Mamäa den gefeierten „Philosophen“ Origenes von Cäsarea nach Antiochien zu „Privatvorlesungen bei Hofe“ kommen ließ.

<sup>41a</sup> Die Zusammensetzung des Publikums der Schulen des Epiktet und Plotin scheint oft sehr bunt und zufällig gewesen zu sein; dennoch gab es dabei einen festen Schülerstamm; vgl. Bruns, Ivo, De schola Epicteti, Progr. Kiel 1897, S. 10—12; Porphyrios, Vita Plotini, in: Bd. I der Plotinausgabe v. Richard Volkmann, Leipzig 1883, n. 7—9. — In I Strom 6, 3 trifft Clemens gegen solche Hörer-aus-Neugierde Vorsorge.

in der Lebensgemeinschaft mit dem Meister dessen ganze Lebensweise und Lebensauffassung in sich aufzunehmen und nachzugestalten. Darum zeichnete auch der Lehrer, der ganz und gar erzieherisch eingestellt war, das Ideal seiner Schule in so erhabenem Lichte. Der Schüler sollte einmal als „reife Frucht der Gärtnerkunst“, als „lebendiges Denkmal der Bildhauerkunst“ des Meisters ins Leben hinaustreten und dessen Mission weiterführen. Wenn Clemens nicht viel anders als Epiktet in seinem Unterricht immer wieder auf die voraussichtliche Lehrtätigkeit seiner Schüler zu sprechen kommt, so fällt das keineswegs aus dem gewöhnlichen Rahmen des allen Schulen gemeinsamen praktischen Bildungszieles<sup>42</sup>.

Unwillkürlich verspürt man, welch großartige Anknüpfungspunkte sich hier dem jungen, eroberungsfreudigen Christentum boten. Wenn es ihm gelang, die Positionen, die bisher dem Schulwesen der „Philosophen“ vorbehalten waren, für sich zu gewinnen und irgendwie in den Dienst der christlichen Verkündigung und Glaubensunterweisung zu stellen, so mußte das einen Vorstoß von ungeahnter Tiefenwirkung in die heidnische Öffentlichkeit hinein bedeuten.

Ohnehin hatte die allgemeine Kulturmüdigkeit eine starke, fast sentimentale Sympathie für die „Barbaren“ und ihre alten religiösen Überlieferungen und asketischen Gepflogenheiten in den „gebildeten“ Kreisen ausgelöst. Man ging auf neue, „geheime“ „Erkenntnis“ aus, die nicht so sehr in spekulativer Forschung gesucht, als vielmehr von der „gläubigen“ Hingabe an numinose Autoritäten erwartet wurde. Ja, man hatte sich daran gewöhnt, die gesamte griechische Geistesarbeit aus orientalischen Quellen abzuleiten und im Osten die tiefsten Offenbarungen zu suchen<sup>43</sup>.

So war die große Stunde der „Schule“ vorbereitet, die mit der Konversion der ersten Philosophen anbrechen sollte. Die noch bei Augustinus erwähnte Regel<sup>44</sup> war von Anfang an eine Selbstverständlichkeit: der Philosoph, welcher Christ wurde, war nicht gezwungen, seine bisherige Tracht und seinen Lebensberuf aufzugeben. Im Gegenteil, gerade das Christentum der ersten drei Jahrhunderte, das noch wesentlich auf Einzelmissionierung eingestellt war, eröffnete ihm die Möglichkeit einer Lehr- und Erzieherwirksamkeit, die von seinem bisherigen Beruf äußerlich nicht im geringsten verschieden zu sein brauchte; und die Beibehaltung der allgemein üblichen äußeren Formen dieses Berufes garantierte von vorn-

<sup>42</sup> Epicteti, *Dissertationes ab Arriano digestae*, ed. Henr. Schenkl, Leipzig 1916, Diss. III 21; 13, 22 sq; 2, 10 u. ö.; vgl. Bruns, a. a. O. S. 19 f. — Clemens kommt sehr oft auf den Lehrberuf des „*gnostikos*“ zu sprechen; vgl. II Strom 46, 1; VII Strom 3, 4 f.; 13, 2 f.; 16, 1; 52 f.; 74, 1b; 77, 4; 80, 8b u. ö.

<sup>43</sup> Vgl. den Index (Clemens IV) von O. Stählin unter „*barbaros*“.

<sup>44</sup> Augustinus, *De Civitate Dei* XIX 19 (406, 2—4 Hoffmann).



herein ein ungestörtes Wirken. So zogen denn von nun an tatsächlich Boten des Christentums im Philosophenmantel als Wanderlehrer umher oder betrieben gleich ihren heidnischen Kollegen in den Städten ihre Schulen, in denen nachhaltig auf die Gewinnung und religiös-asketische Erziehung idealgesinnter und begabter heidnischer Weisheitsjünger hingearbeitet werden konnte.

In Rom konkurrierte Justinus mit dem Kyniker Crescens in „philosophischen“ Vorträgen und „verkündigte“, wie Eusebius sich ausdrückt, „im Gewande eines Philosophen die göttliche Lehre“<sup>45</sup>. Zu Alexandrien war es, wenn man Philippus von Side Glauben schenken darf, Athenagoras, der „im Philosophenmantel das Christenleben führte und dabei der Akademischen Schule vorstand“<sup>46</sup>. Nicht anders hat man sich auch die Tätigkeit des alten Pantainos vorzustellen, der nach der Schilderung des Eusebius „aus einer stoischen Schule hervorgegangen, mit dem gleichen Eifer eines ‚*euangelistes tou logou*‘, mit dem er den ganzen Orient bis nach Indien hin durchwandert hatte, nun zu Alexandrien seine Schule betrieb, wo er die Schätze der göttlichen Lehren interpretierte“<sup>47</sup> und, wie sein Schüler Clemens schreibt, „einer Biene gleich aus den Blumen der apostolischen und prophetischen Wiese Honig saugend, in den Seelen seiner Hörer einen lauterer Schatz von ‚*gnosis*‘ erzeugte“<sup>48</sup>. Und so wie er als „Philosoph“ gewirkt hat, trägt später auch Heraklas, langjähriges Mitglied der Philosophenschule des Ammonius Sakkas, nach seinem Übertritt zum Christentum den Philosophenmantel noch weiter. Origenes selbst steht mit seiner Schule bei den zeitgenössischen Platonikern ganz im Rang eines „Philosophen“, dem sie ihre Schulschriften widmen und als Lehrer zur Begutachtung vorlegen<sup>49</sup>. Gerade er folgt bewußt dem Beispiel des Pantainos und des Heraklas; gleich diesen will er sich mit den „Dogmen“ der Häretiker und Philosophen einzig und allein im Interesse der Schüler befassen, die ihn als Lehrer aufsuchen (für uns ein überaus wichtiger Fingerzeig!): „Häretiker, Studenten der hellenischen Bildungsfächer und Philosophiejünger“<sup>50</sup>.

Leider hat man diesen wesentlich missionarischen Zug der frühen christlichen Didaskaleia bisher übersehen oder sogar völlig verkannt. Es ist, als ob die über ihren eigenen Ursprung reflektierende moderne, „reine“ Wissenschaft gefissentlich einer Vorstellung habe aus dem Wege gehen wollen, die von ihr mehr oder weniger bewußt perhorresziert wird, den Alten aber einzig vertraut gewesen ist: daß nämlich „der erste christliche Gelehrte“, wie man den alexandrinischen Clemens mit Vor-

<sup>45</sup> Eusebius, Hist. Eccl. IV 11, 8; 11, 11 (324, 10 f.; 326, 4 f. Schwarz).

<sup>46</sup> Vgl. Migne PG 6, 182.

<sup>47</sup> Eusebius, Hist. Eccl. V 10 (450, 12 ff. Schwarz).

<sup>48</sup> I Strom 11, 2b (9, 1 ff. Stählin).

<sup>49</sup> Eusebius, Hist. Eccl. VI 19, 1 (558, 2 Schwarz).

<sup>50</sup> vgl. Eusebius, Hist. Eccl. 19, 12–14 (562, 8–20 Schwarz).

liebe nennt<sup>51</sup>, in erster Linie nicht der theologischen Spekulation und nicht der wissenschaftlichen Apologetik seine Lebenskraft und sein Lebenswerk geweiht hat, sondern der missionarisch-katechetischen Arbeit am lebendigen Menschen seiner heidnisch-akademischen Umwelt. Das ist der wahre Sachverhalt. Es gibt in den Alten Kirche neben dem gewöhnlichen Diener am Wort der einfachen Glaubensverkündigung noch den höchst interessanten Typ des Apostels im Philosophengewand, der auf seine Weise, sei es apologetisch, sei es positiv protreptisch, pädagogisch und, wie Origenes sich ausdrückt, „apodeiktisch“, als Lehrer einer „Schule“ oder auch, soweit dies angebracht, als Schriftsteller im Dienste des Wortes der Wahrheit steht und die Menschen solcher Bildungsschichten für Christus und die Kirche zu gewinnen sucht<sup>52</sup>.

### 3. Die Parallele: Origenes und seine Schule in Cäsarea

Eine wertvolle Bestätigung für diese Sicht der Dinge liefert das spätere Schulunternehmen des Origenes zu Cäsarea, von dem sein Schüler Gregorios Thaumaturgos in seiner Abschiedsrede ein so lebendiges Bild entwirft. Auch hier handelt es sich nicht um eine philosophisch-theologische Lehrstätte für junge Christen (ebensowenig wie um einen förmlich kirchlichen Katechumenatsunterricht für regelrechte Taufbewerber). Viel zu schnell spricht man in der patrologischen Literatur von einer „christlichen Jugend“ als Schülerschaft<sup>53</sup>. Viel zu wenig denkt man an die Möglichkeit, daß die „Schule“ (auch ohne direkte Hinordnung auf die Taufe) darauf abzielen konnte, gebildete heidnische Weisheitsjünger für das Christentum zu gewinnen, also gewissermaßen ein Mittelding darstellte zwischen dem kirchlich organisierten Taufunterricht und jenen vorgeblichen Hochschulvorlesungen für theologisch-gnostisch interessierte Gemeindemitglieder (wie sie die moderne Deutung konstruiert hat): eine „Philosophenschule“ nämlich im ethisch-weltanschaulichen Sinne der Spätantike, in der „die wahre Philosophie“, d. i. die christliche Lehre, vorgetragen und erörtert wird, nur mit dem Unterschied, daß sie statt in der schlichten Vulgärsprache der gewöhnlichen Bekehrungspredigt hier im „wissenschaftlich“ aufgeputzten Gewand der zeitgenössischen philosophischen Fachterminologie und Schulproblematik und im Programm

<sup>51</sup> Altaner, Berthold, *Patrologie*, Freiburg 1950, S. 160.

<sup>52</sup> Vgl. die Unterscheidung der verschiedenen Formen der Unterweisung in VI Strom 119; s. auch Origenes, *Contra Celsum* VI 10 (II 80, 20–26 Koetschau). — Clemens berichtet von seinen Lehrern, daß sie sich nicht literarisch betätigen wollten (Ecl. 27).

<sup>53</sup> Gregorios Thaumaturgos, *Dankrede an Origenes*, hg. v. P. Koetschau, Freiburg 1894 (mit Anhang: *Der Brief des Origenes an Gregorios Thaumaturgos*); E. de Faye, *Origène, Sa vie, son oeuvre, sa pensée* (= *Bibl. de l'Ecole des Hautes Études, Sciences religieuses* 37) I. Bd. Paris 1923, S. 45: „... jeunesse chrétienne“.

des akademischen Lehrstufenschemas als eine neue „Weisheit“ und „Erkenntnis“ vorgetragen wird<sup>54</sup>.

Begreiflicherweise braucht bei einem solchen Unterricht von der Taufe und der kirchlichen Taufunterweisung vorderhand noch gar nicht die Rede zu sein; war der „Philosophiejünger“ erst einmal für die neue „Schule“ und ihr Bildungsideal gewonnen, war in seiner Seele erst einmal der aszetisch-geistliche Grund gelegt und hatte er dann vielleicht sogar schon einen Vorgeschmack bekommen von der in den Heiligen Schriften verborgenen Offenbarung, so war die Hoffnung gegeben, daß er früher oder später sich von selbst zur Taufe melden werde.

Origenes hat verschiedentlich über diese Praxis der Missionierung philosophisch gebildeter und interessierter Heiden Äußerungen getan, die geeignet sind, den wahren Sinn seiner wie überhaupt der frühen Alexandrinischen Schule aufzuhellen. Gegen Celsus, der den Christen unter anderem den Vorwurf machte, sie mißachteten und boykottierten die heidnischen „Lehrer“, antwortete er mit dem Hinweis darauf, daß es außer den Lehrern der Philosophie kaum einwandfreie Erzieher gebe: „Weisest du mich aber auf Lehrer hin, die ihre Schüler auf die Philosophie vorbereiten und in der Philosophie schulen, so werde ich die jungen Leute von diesen nicht wegziehen, vielmehr versuchen, nach dieser ihrer Vorschulung in den ‚enzyklischen‘ Wissensfächern und philosophischen Fragen sie weiter hinaufzuführen zu der ehrwürdigen und erhabenen, der breiten Öffentlichkeit verborgenen ‚Hochoffenbarung‘ der Christen, welche die größten und wichtigsten Probleme erörtern und nachweisen und dartun, daß diese schon in der ‚Philosophie‘ der Propheten Gottes und der Apostel Jesu behandelt sind<sup>55</sup>.“ Genau das ist das genuine

<sup>54</sup> Der Gegenstand des Unterrichts wird bezeichnenderweise *he kale philosophia* genannt, und die Teilnehmer heißen *hoi ten kalen philosophian aspasmenoi* oder auch *andres eusebein epanelomenoi* (2, 4 bzw. 29, 16 Koetschau). Überhaupt liegt über dem ganzen Wortschatz eine betont philosophische Färbung; für Gott steht oft *to theion*, *ho panton hegemon kai aitios* u. ä. Spezifisch christliche Ausdrücke wie *ekklesia*, *baptismos*, *photismos* kommen in der Dankrede überhaupt nicht vor. Bibelstellen sind sehr spärlich und verraten keine tiefere Kenntnis. Gregor war als Heide gekommen (Dankrede VI 79 ff.), aber bald für die „Philosophie“ gewonnen und stufenweise in sie eingeführt worden (VI 73 ff.; vgl. 78. — „Ethik“: IX—XII; „Theologie“: XIII—XV). Wenn er beim Abschied sprechen kann: „Du hast mich gerettet durch deine heiligen Wissenschaften“, so braucht das nicht mehr zu besagen als den üblichen Dank des Schülers an den Lehrer. Wer die Rede im ganzen betrachtet und die Art, wie Gregor von sich selbst spricht (vgl. 7, 22 ff.), der wird sagen müssen: So redet kein junger Christ nach dem Erlebnis seiner Taufe und Aufnahme in die Kirche vor seinem Taufkatecheten im Kreise kirchlich-christlicher Brüder über den Hergang seiner spezifisch kirchlichen Glaubensunterweisung.

<sup>55</sup> Contra Celsus III 58 (Origenes I 253, 13—20 Koetschau); vgl. auch c. Cels. VI 10 (Origenes II 80, 20 ff. Koetschau).

Anliegen der „Schule“. Nichts anderes will der Schulbetrieb des Clemens, wie ihn die Stromateis und ihre Fortsetzung widerspiegeln: dartun, daß die größten und wichtigsten „ethischen“ und „physischen“ Probleme in der „barbarischen Philosophie“ der Christen weit großartiger behandelt und viel richtiger gelöst sind als in der Weisheit der hellenischen Philosophenschulen.

Was den konkreten Fall des Gregorios angeht, so läßt sich aus allen irgendwie faßbaren Andeutungen seiner „Abiturientenrede“ wie auch des Briefes, den Origenes ihm bald nach seiner Rückkehr in die heidnische Vaterstadt zu seinem profanen Advokatenberuf geschrieben hat<sup>56</sup>, nicht mehr erheben als die Vermutung, daß der hoffnungsvolle Schüler auch nach Abschluß der Schule von Cäsarea noch kein fertiger Christ im kirchlichen Sinne gewesen ist, vielleicht noch nicht einmal Taufkatechumene im eigentlichen Sinne, sondern lediglich ein gott- und offenbarungsgläubiger „Philosoph“ der „wahren Philosophie“, sozusagen ein akademischer Proselyt des Christentums, der wohl gesinnungsmäßig im Besitz der christlichen Lebensauffassung und Weltdeutung gewesen sein mag, jedoch noch nicht förmlich rituell in die Kirche (oder auch nur in den kirchlichen Taufunterricht) aufgenommen<sup>57</sup>. Wahrscheinlich hat die von Gregor geschilderte „Schule“ des Origenes vorderhand als privates Unternehmen neben der offiziellen kirchlichen Katechese existiert, und ähnliches gilt wohl auch von dem Schulbetrieb des Clemens zu Alexandrien.

### C. Die Erklärung: „Akademischer Katechumenat“

Immerhin konnte eines nicht ausbleiben. Mit ihrer Zielsetzung, das Christentum als „die wahre Weltanschauung“ (wenn wir einmal mit diesem modernen halbphilosophischen Modewort die ähnlich schillernden hellenistischen Schulparolen ‚gnosis‘, ‚sophia‘, ‚aletheia‘ wiedergeben dürfen) auf dem Wege eines Hochschulunternehmens in die philosophisch interessierten Kreise des gebildeten Griechentums hineinzutragen, mußte die „Schule“ von selbst zu einer Art akademischen Katechumenats werden, aus dem der Kirche manche geistig hochstehende und asketisch geformte, wertvolle Konvertitenpersönlichkeit erwachsen konnte, wie ja das Beispiel des Gregorios Thaumaturgos zeigt. Ob allerdings in

<sup>56</sup> Siehe Anhang zur Ausgabe der Dankrede von Koetschau.

<sup>57</sup> Wenn Origenes am Schlusse seines Briefes den Wunsch äußert, Gregor möchte doch auch am ‚pneuma Theou kai pneuma Christou‘ Anteil erhalten, damit auch er einmal sagen könne: „Mitgenossen Gottes sind wir geworden“, so könnte das eine Anspielung darauf sein, daß dem „Philosophie-Schüler“ zur Zeit, da dieser Brief geschrieben wurde, die Taufe noch bevorstand. Seine allerdings bald darauf erfolgte Wahl zum Bischof dürfte ihn dann ungefähr in der gleichen Verfassung angetroffen haben wie rund 130 Jahre später den „Katechumenen“ Ambrosius zu Mailand.



jedem Falle dieser volle Erfolg eingetreten ist, bleibt eine andere Frage. Man darf mit gutem Grund vermuten, daß auf solche Weise gelegentlich auch ein Heide nur äußerlich, sozusagen rein religionswissenschaftlich, mit dem Christentum bekannt geworden ist, ohne je den förmlichen Übertritt zur Kirche zu vollziehen, wie z. B. jener merkwürdige Julius Africanus, der bekanntlich die Schule des Heraklas zu Alexandrien besucht und auch mit Origenes in Beziehungen gestanden hat<sup>58</sup>, aber allem Anschein nach doch nie im vollen Sinne Christ geworden ist.

Es erklärt sich ferner aus der Zielsetzung der Schule von selbst, warum im Unterschied zu der an innerkirchliche Adressaten gerichteten Homilienliteratur des Clemens und Origenes im eigentlichen Lehr- und Schulschrifttum der beiden das christliche Gedankengut einen so betont philosophischen, näherhin platonisch-stoisch-gnostischen, und überdies noch stark mysteriensprachlichen Anstrich hat, warum spezifisch kirchliche Dinge, wie Taufe, Eucharistie usw., in ihnen nur flüchtig und ganz oberflächlich berührt werden, warum das Ideal des ‚*gnostikós*‘ so stark in die philosophisch-asketische Perspektive hineingezeichnet und auf eine nahezu esoterische, dem Durchschnitt der Menschen fast unerreichbare Höhe gestellt wird<sup>58a</sup>. Die Erklärung kann nur immer wieder lauten: es geht hier (in dieser Schriftengruppe und in dem dahinterstehenden Schulbetrieb) nicht um ein innerkirchliches Hochziel, nicht um innerkirchliche Adressaten und Fragen des innerkirchlichen Raumes. Die „wahre Gnosis“, wie Clemens sie meint, ist nach außen hin gesprochen, ist denen, die noch draußen stehen, als lockendes „philosophisches“ Bildungsziel präsentiert, ist also keine kirchliche Reformbewegung, kein fragwürdiges Sonderunternehmen eines dem Vulgärglauben abholden und dafür um so mehr spekulativ-mystisch anspruchsvollen Elitechristentums. Hier gilt es, Terminologie und Sache scharf auseinanderzuhalten<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> Vgl. Eusebius, Hist. Eccl. VI 31 (Euseb. II 584, 21 ff. Schwarz).

<sup>58a</sup> Viel zu wenig tragen die Clemens- und Origenesmonographien dieser literarkritischen Kardinalunterscheidung Rechnung; das Alte Buch ist nicht in einen beziehungsleeren literarischen Raum hineingeworfen, es erhält sein ganzes Gepräge von der Rücksicht auf den konkreten Adressaten, erst recht wenn sein Anliegen Verkündigung heißt, kirchliche oder außerkirchlich — schulterminologische und schulproblematische Verkündigung. Danach richtet sich der verschiedendeutige Gebrauch ein und desselben Wortes. In *Quis dives salvetur* findet sich ‚*gnosis*‘ nur im paulinisch-johanneischen Sinne, nicht im Sinne der Zeitphilosophie (vgl. QDS 3, 6; 7, 1; 18, 1), im II. und III. Buch des *Paidagogos* überhaupt nicht; Buch I des *Paidagogos* verwendet das Wort nur spärlich, in einem ähnlichen Sinne wie die *Stromateis* (= Teilhaben an der Offenbarungswahrheit).

<sup>59</sup> Die komplexe Frage, wer die oft nach antiker Manier mit ‚*hoi polloi*‘ verdeckten Gegner des clementinischen Schul- und Verkündigungsunternehmens sind, muß neu beantwortet werden; viel zu schnellfertig und unkritisch folgt auch hier wiederum die Clemens- und Origenesliteratur einer nicht ganz ein-

Die „Schulen“ des Pantainos, Clemens und Origenes sind nicht ein kirchlich organisiertes Bildungswerk, weder eine theologische Lehranstalt zur Heranbildung von Katecheten noch eine Akademie für philosophisch-gnostisch interessierte Laienchristen. Das „Unternehmen“ der großen ersten Alexandriner entspringt ganz anderen Tiefen ihres Herzens als etwa bloß dem fragwürdigen introvertierten Streben, um des reinen Erkenntnisfortschritts willen ein System wissenschaftlicher Theologie oder intuitiver Gnosis zu schaffen. Das alles ist verfehlt retrospektive Konstruktion. Sosehr aber auch die gesamte Forschung bis zur Stunde sie behauptet, man wird sich auf die Wurzeln dieser verhängnisvollen Fehldeutung besinnen und von da aus eines Besseren belehren lassen müssen.

Clemens jedenfalls, der in seinem literarischen Schaffen so tragisch mißverständene und verkannte<sup>59a</sup>, ist nicht der um die Errichtung einer regelrechten Fachtheologie besorgte Wissenschaftler, nicht der über die gemeinkirchliche Lehre gnostisch sich erhebende Reformers, nicht der liberale „christliche Humanist“, dem es angeblich darum zu tun ist, die Kulturgüter des alten Hellas in die neue Zeit hinüberzuretten. Clemens ist nichts mehr und nichts weniger als der Missionar der hellenistischen Geisteswelt, der zum ersten Male — wofern nicht überhaupt seinen Vorgängern das Verdienst zukommt — mit dem ganzen Einsatz seines neuchristlichen Siegesbewußtseins einen erobernden Vorstoß größeren Stiles in die von der gewöhnlichen Bekehrungspredigt und dem schlichten Taufunterricht kaum erfaßten und nur schwer erfaßbaren heidnischen „Akademikerkreise“ seiner Zeit hineingetragen hat. Wer zum Verständnis dieses einfachen Sachverhaltes eine Analogie aus dem modernen Geistesleben benötigt, der denke an einen chinesischen oder japanischen Weisen, der, zum Christentum übergetreten, für gebildete Weisheitssucher seiner nichtchristlichen Umwelt eine „Schule der wahren Lehre“ betreibt, um sie so in der vertrauten Problemfassung, Begriffswelt und Gelehrten-

wandfreien Konstruktion, die auf die seinerzeit „epochemachende“ Monographie von E. de Faye zurückgeht (Clément d'Alexandrie, Paris 1906, 126—137: Les „Simpliciores“). Desgleichen sind die Schlüsselbegriffe des ganzen Wortfeldes ‚*aletheia*‘ - ‚*sophia*‘ - ‚*gnosis*‘, besonders auch ‚*pistis*‘ und ‚*pistos*‘, streng terminologisch von Grund auf neu zu untersuchen; es wird sich herausstellen, daß z. B. ‚*pistis*‘ durchaus nicht sachlich als „Glaubenswahrheit“, „Glaubensgut“ wiederzugeben ist, sondern durchweg personal „Glaubenshaltung“, „Glaubensgesinnung“ bedeutet und daß ‚*pistos*‘ keineswegs in jedem Falle den getauften Christen bezeichnet, sondern auch gewisse „gläubige“ Vorstufen dazu.

<sup>59a</sup> Eine noch verhängnisvollere Kette von Mißverständnissen liegt über Clemens' hagiographischer Schätzung. Anfangs vorbehaltlos als großer Heiliger gefeiert, wird er ein Opfer der origenistischen Streitigkeiten und schließlich durch das fragwürdige Pseudo-Gelasianische Dekret und die noch unkritischere Kritik des Photios so verfehmt, daß er 1584 seinen Platz im Martyrologium Romanum verliert.

sprache ihrer bodenständigen asiatischen Geisteskultur möglichst wirksam für das Christentum werben und gewinnen zu können.

Damit bekommt das Ergebnis unserer Untersuchung am Ende noch eine größere Perspektive; es könnte einen Beitrag abgeben zu der für die Weltkirche allzeit aktuelle Frage der Akkommodation in der Glaubensverkündigung. Wenn die moderne Missionararbeit der Kirche, auf die Weisungen der großen Missionspäpste unserer Tage hin, heute mehr denn je bemüht ist, nicht bloß der Formenwelt, sondern auch dem religiös-sittlichen Ideengut der zum Christentum zu bekehrenden Völker (vor allem der alten Kulturvölker des Ostens) mit Ehrfurcht zu begegnen und es, wofern nur nicht in direktem Widerspruch zur katholischen Wahrheit und zur wesentlichen Glaubensdisziplin stehend, feinfühlig der Glaubensverkündigung und der Gestaltung des neuen religiösen Lebens dienstbar zu machen, hier — am Unternehmen der großen Frühalexandrinier — hat sie ein erstes geschichtliches Vorbild von stärkster Ausprägung und grundsätzlicher Bedeutung<sup>60</sup>.

Clemens behandelt das Für und Wider der schon zu seiner Zeit heiklen Frage, inwieweit man die „griechische Weisheit“ bei der Lehrverkündigung verwenden dürfe, mit einer wahrhaft meisterlichen Überlegenheit. Er bekennt sich — und allein schon darum sollte man Adolf v. Harnack das allerdings anders gemeinte stolze Wort nachsprechen dürfen: „Clemens Alexandrinus liebe, verehere und bestaune ich“ — in einem geradezu ergreifenden Berufsethos zum paulinischen „Allen-alles-werden“ und zu dem weltoptimistischen Psalmwort: „Des Herrn ist die Erde und ihre Fülle“, und immer wieder kommt er zu dem Schluß: „Man muß um der Helenen willen ein Hellene werden, um alle zu gewinnen. — Man muß denen, die nach der bei ihnen üblichen Weisheit verlangen, das darbieten, was ihnen vertraut ist, damit sie möglichst leicht durch ihr eigenes Gedankengut zum Glauben an die Wahrheit richtig gelangen<sup>61</sup>.“ Clemens weiß auch um die Grenzen der „Anpassung“. Er schränkt sie selbst ein auf den Fall der (man würde heute sagen) missionsmethodischen Verwendung. Zur *„symperiphora“* (das ist sein ethymologisch überaus feinsinniger und anschaulicher Terminus) darf der Gnosis-Lehrer sich niemals

<sup>60</sup> Es ist schade, daß Friedrich Quatember sein ursprüngliches Vorhaben, die Frage der Akkommodation in der Glaubensverkündigung nach Clemens zu bearbeiten, nicht zur Ausführung gebracht hat (vgl. F. Quatember, Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogus, Wien 1946, S. III f.); hierzu sind freilich vorher noch Berge von Mißverständnissen und Fehldeutungen der Clemensinterpretation abzutragen.

<sup>61</sup> I Strom 15, 3b—16, 2; V Strom 18, 6—8; vgl. mit VI Strom 89, 2—3; 91, 5; VII Strom 1, 2—3. — Im übrigen macht Clemens den bekannten paulinischen Gedanken, daß „die Speisen zweifach“ sind (Milch und feste Speise) förmlich zum Leitmotiv der ganzen Verkündigungstätigkeit (vgl. z. B. V Strom 48, 8; 6 2,2; 66, 1).

aus äußerem Zwang oder Menschenfurcht, sondern immer nur um des Heiles der zu gewinnenden Mitmenschen willen herbeilassen, ohne dabei je gegen die „Hauptstücke“ zu verstoßen; sie darf bei ihm nicht zur Hehlerei werden und überhaupt sich nicht zu einer Dauerhaltung verfestigen<sup>62</sup>.

Dieses theoretisch dem großen ersten Alexandriner bereits klare, aber in der praktischen Ausführung, wie die Geschichte zeigt, später oft recht umstrittene Akkomodationsprinzip zieht auf der Kehrseite noch eine andere Frage nach sich, mit der jeweils die Nachfolger der ersten Pioniere der missionarischen Glaubensverkündigung sich auseinanderzusetzen haben: die dogmengeschichtliche Frage. Sie lautet auf unseren Fall angewandt: Inwieweit ist es, im Zuge dieser schulmethodischen Lehrverkündigung der Alexandriner, hinterher dennoch zu einer Verfestigung gekommen, zu einer in gewissem Sinne dauernden Vermählung des christlichen Lehrgutes mit den Begriffs- und Sprachkategorien der hellenistischen Geisteswelt, und was ist dann der genuine Sinn der Theologumena der sog. Alexandrinischen Theologie, ihr anfänglicher, ihr weiterer, ihr bleibender Sinn? Hier tut sich ein umfangreiches, noch wenig erschlossenes Forschungsgebiet auf, wo die Theologie in säuberlicher terminologisch-literarkritischer Kleinarbeit die wichtigsten kerygmatischen Wortfelder und Begriffsfamilien in ihrem Bedeutungswandel zu untersuchen hat; und wahrscheinlich werden hieraus für manche „hyperpatristische“ These von heute ernüchternde Überraschungen folgen.

Eines bleibt festzuhalten, und es sollte, weil an Ursprung und Ziel jeder theologischen Arbeit gemahnend, jedem Theologen und jeder neu zu errichtenden theologischen Hochschule zu denken geben: An der „Geburtsstätte der theologischen Wissenschaft“, wie man nun in einem anderen Sinne das alexandrinische Schulunternehmen nennen muß, steht nicht die Forschung, sondern die Seelsorge, nicht die Pflege der Spekulation und des reinen Wissens, sondern die Verkündigung des „Wortes der Wahrheit“, nicht die Idee einer Katechetenschule, sondern — man gestatte das eigenwillige, aber den Unterschied vielleicht treffende Wort — der Gedanke eines missionarisch-pädagogischen *Schulkatechumenats*.

<sup>62</sup> Vgl. VII Strom 53, 4; 80, 8b; I Strom 17, 3. — Clemens' schönstes Bekenntnis zum missionarisch-seelsorglichen Lehrberuf steht in VII Strom 52—54: „Dieser gibt sich hin für die Kirche, für die Schüler, die er selbst gezeugt hat im Glauben, zum Vorbild für die, welche fähig sind, seine Nachfolger zu werden in dem erhabenen Heilsgeschäft des menschen- und gottliebenden Erziehers, zum Beweis für die Wahrheit der Lehren, zur wirksamen Bestätigung seiner Liebe zum Herrn. Er bleibt ungeknechtet in Schrecknis, wahrhaft im Wort, beharrlich in mühevoller Arbeit“ (VII Strom 53, 5 f.).



## DIE PHILOSOPHIE AM TRIERER PRIESTERSEMINAR IM 19. JAHRHUNDERT

VON PROFESSOR DR. JOSEF LENZ, TRIER

„Lohnt es sich, über die neun Philosophieprofessoren am Trierer Priesterseminar im 19. Jahrhundert zu schreiben, wo den vier ersten von ihnen (Simon, Reichelstein, Stieldorf und Scherr) so wenig Bedeutung zukam, daß man ihre Namen in keinem Geschichtsbuch der Philosophie findet, wo die schon eher bekannten zwei folgenden, Regenbrecht und Biunde, dem Hermesianismus huldigten, Alff nur eine kurze Gastrolle gab, Merten getreu den Spuren Anton Günthers folgte und der letzte des Jahrhunderts, Schütz, Neuscholastiker wie so viele andere seiner Zeit, meist kurz abgetan wird?“ Wer so fragte, hätte nicht ganz Unrecht. Unrecht hätte aber, wer meinte, es sei nur in Trier so gewesen, an anderen Fakultäten dagegen wesentlich besser. Vielmehr spiegelt die Entwicklung der Philosophie am Trierer Priesterseminar ziemlich treu die Geschichte der christlichen Philosophie in diesem Jahrhundert überhaupt und besonders in Deutschland mit ihrem anfänglichen Tiefstand der Scholastik, mit ihrer Unsicherheit, Rat- und Hilflosigkeit den modernen Richtungen gegenüber, mit ihrem Tasten nach neuen Grundlagen und mit ihrer schließlichen Rückbesinnung auf die Hochscholastik.

### **Stand der christlichen Philosophie zu Anfang des 19. Jahrhunderts**

Wohl hatten sich im 18. Jahrhundert die alten Schulen der christlichen Philosophie noch mühsam gegen den Ansturm der antichristlichen Neuerer erhalten, suchten sich und die Grundlagen des Glaubens, so gut sie es vermochten, gegen deren Irrtümer zu verteidigen, bemühten sich vereinzelt um einen Ausgleich mit den modernen Wissenschaften und mit den zeitgenössischen philosophischen Bewegungen. Aber nicht wenige Katholiken gerieten dabei schon zu sehr ins Fahrwasser des Cartesianismus, der Aufklärung und des Kantianismus. So dozierten z. B. in Mainz die Kantianer Dorsch und Blau, in Würzburg setzte sich der Theologe Matern Reuß und in Dillingen Joseph Weber für die kantische Philosophie ein. Auch in Bonn finden wir um diese Zeit Kantianer auf einzelnen Lehrstühlen. An der Trierer Universität hatte sich über den Gallikanismus und Febronianismus hinaus, zum Teil unter Förderung des Kurfürsten Klemens Wenzeslaus, seit 1780 die Aufklärung und eine von der „Scholastik gereinigte Wissenschaft“ durchgesetzt, der im besonderen die Philosophieprofessoren Schmelzer, Haan und Meurer

verfallen waren und die mit dem Theologieprofessor und Subregens Castello selbst in das Klementinische Seminar einzudringen vermochte<sup>1</sup>.

Um die Jahrhundertwende gestalteten sich die Verhältnisse für die christliche Philosophie noch ungünstiger. Die meisten Hochschulen waren unterdrückt oder zeitweilig geschlossen, so daß die gesunde Tradition fast ganz abriß. Entsprechend erloschen 1798 die Trierer Universität und das Priesterseminar. Weil in ungünstigen inneren und äußeren Verhältnissen, konnte die Kirche wenig zur Errichtung und Förderung neuer Hochschulen tun. Die Bistümer waren zum Teil für längere Zeiten verwaist, Trier z. B. 1816 bis 1824 und 1836 bis 1842. Nach der Säkularisierung der Kirchen- und Klostergüter fehlte es vor allem an den notwendigen materiellen Grundlagen und Hilfsmitteln. Auch das Vermögen des Trierer Seminars war ja 1802 eingezogen worden. In Preußen begannen die Verhältnisse sich erst nach 1840 unter Friedrich Wilhelm IV. zu bessern. Für ganz Bayern wurde 1806 nur ein Generalseminar eingerichtet, an dem die zwei Kantianer Rainer und Salat die Philosophie lehrten. In Österreich blieben seit Joseph II. (1780 bis 1790), der von modernen philosophischen Ideen angesteckt war, die Freiheit der Kirche und der Fortschritt gesunder Philosophie bis zu Franz Joseph (1848) gehemmt und der josephinistische Geist herrschend. In Frankreich grassierten die Lehren der Enzyklopädisten, in England der Positivismus, Empirismus und Deismus. Ähnlich mißlich lagen die Dinge in Italien, Spanien und den übrigen Ländern. Allenthalben nahmen die Regierungen in ungünstigem Sinne auf die Anstellung der Professoren, die vorzutragenden Lehren und die einzuführenden Lehrbücher Einfluß.

Kein Wunder also, daß in diesem ganzen Trier umgebenden Raume die Kenntnis der scholastischen Philosophie mehr und mehr absank, ja in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, vor allem unter den Auswirkungen der französischen Revolution, infolge der Aufhebung der Gesellschaft Jesu (1773) und bedrängt durch den vom 18. Jahrhundert überkommenen naturalistisch-rationalistischen Zeitgeist, ihren tiefsten Stand erreichte. Unter diesen Umständen war es schon viel, wenn am neuen Trierer Priesterseminar erst noch an die scholastische Tradition des 18. Jahrhunderts angeknüpft wurde.

### **Scholastische Philosophie am neuen Trierer Seminar**

Als der neue Bischof Karl Mannay (1802 bis 1816) im Jahre 1805 in Trier das Priesterseminar wieder eröffnete, standen ihm, soweit er nicht auf Professoren der alten Fakultät zurückgreifen konnte (wie für die Exegese auf Anton Oehmbs und Johann Gertz), wenig wissenschaftliche Kräfte zur Verfügung, am wenigsten für die Philosophie. Erschwerend

<sup>1</sup> Vgl. Emil Zenz, Die Trierer Universität 1473—1798. Trier 1949. S. 77 ff.

kam für Trier hinzu, daß nach Gesetz Napoleons von 1810 nur auf einer Universität Graduierte an den Seminarien lehren sollten, eine Forderung, auf der später auch Berlin immer wieder für die Philosophieprofessoren insistierte. Gemäß einem Schreiben des Ministers Altenstein vom 30. November 1833 (Nr. 15.652 II) an Bischof Hommer war bei ausländischem Doktorat für Anstellung am Seminar wenigstens dessen Nostrifikation Bedingung. Ein Notbehelf war es also offenbar, wenn zuerst von 1805 bis 1809 als Philosoph *Johann Jakob Simon* (1747 bis 1827) aus Wehlen fungierte, der noch als Professor der klassischen Sprachen an der Universität Trier gewirkt hatte, nun von 1805 bis 1808 zugleich am Seminar Ökonom war und bis zu seiner Emeritierung 1824 Professor der griechischen Sprache blieb. Für die Folgezeit half man sich mit zwei Minoritenpatres. 1809 bis 1818 lehrte nämlich die Philosophie der Pater Edmund, d. i. *Gottfried Reichelstein* (1758 bis 1819) aus Sinzig. Neben ihm und anschließend an ihn (1818 bis 1819) wirkte der 1755 in Koblenz geborene *Peter Joseph Stieldorf* (P. Gregorius), um dann verschiedene Seelsorgsstellen zu versehen, bis er 1836 im Emeritenhaus in Trier Unterkunft fand und dort 1842 starb. Von 1819 bis 1824 hatte ein junger, erst 1815 geweihter, seit 1816 schon als Repetitor im Seminar tätiger Geistlicher, *Martin Scherr* (1792 bis 1870) aus Trier, den Lehrstuhl der Philosophie inne.

Die Statuten vom Jahre 1806 sahen von den eigentlich philosophischen Fächern nur Logik vor. Daß trotzdem schon bald im ersten der vier Studienjahre die ganze Philosophie nach dem Plane von Wolff vorgetragen wurde, beweisen die aus den Jahren 1810 bis 1818 fortlaufend erhaltenen gedruckten Examensthesen in lateinischer Sprache aus Logik, Metaphysik und Ethik<sup>2</sup>. Wissenschaftliche Veröffentlichungen liegen aus diesen ersten zwei Jahrzehnten nicht vor. Die genannten Programme enthielten aber neben den Examensthesen bisweilen kurze Abhandlungen der Professoren<sup>3</sup>. Die Thesen lassen erkennen, daß nicht erst Martin Scherr, von dem es ausdrücklich bezeugt ist, sondern auch schon seine Vorgänger sich an das lateinische Handbuch der Philosophie von dem ungarischen Jesuiten *Johann Baptist Horvath* (1732 bis 1799) hielten, das seiner Zeit wegen seiner Methode, seiner Klarheit und seines guten

<sup>2</sup> Zur Logik gehörten die „Logica generalis“ = Dialektik und „Logica specialis“ = Erkenntnistheorie, zur Metaphysik: Ontologia, Cosmologia, Psychologia und Theologia naturalis (Seminarbibliothek Z 842).

<sup>3</sup> Januar 1817: Nach 14 lateinischen „Positiones selectae ex Logica generali“ 7 Seiten deutsche Ausführungen zur „Charakteristik ächter, des Namens werther Philosophie“; Juli 1817: 8 „Positiones ex Theologia naturali“, denen 4 Seiten lateinische Abhandlung gegen den Atheismus vorausgehen; September 1817: Programm von Gottfried Reichelstein mit 4 Seiten lateinischer Abhandlung „Veritas religionis christianae“ und anschließend die Thesen aus Logik, Metaphysik und Ethik.

Stils viel Anerkennung fand und verdiente<sup>4</sup>. Auch in den weniger geläufigen Lehrpunkten Reichelsteins besteht Übereinstimmung mit Horvath<sup>5</sup>.

Gerade an der scholastischen Einstellung des damaligen Philosophieprofessors Martin Scherr nahm der Bischof Joseph von Hommer (1824 bis 1836) Anstoß. Schon vor seinem Regierungsantritt hatte er, wie aus einem Antwortschreiben des Oberregierungsrates Schmedding vom 17. August 1824 ersichtlich ist, dem Ministerium in Berlin „die Besorgnis geäußert, daß der Professor der Philosophie am Seminar zu Trier wohl etwas schwach sein möge“. Am 2. September 1832 schrieb er an den Oberpräsidenten: „Die Philosophie gab ein gewisser Scherr, nach alter Art, der nicht einmal die neueren Systeme kannte.“ Dasselbe ungefähr behauptete er vom Moralprofessor Steinsiepen: „Er lehrte nur scholastische Theologie, wie sie in keiner andern Fakultät und an keinem Seminar mehr vorgetragen wurde“<sup>6</sup>.

So wurden Scherr und Steinsiepen die ersten Opfer, als der Bischof von Hommer 1824 begann, die nach seiner Meinung rückständigen Professoren zu ersetzen. Daß Hommer aber über Martin Scherr wie über andere der alten Professoren wohl von Anfang an zu ungünstig urteilte, läßt u. a. die Charakteristik vermuten, die später Nikolaus Driesch von ihm gab, der 1823 bis 1827 in Trier und dann als Priester in Bonn weiterstudierte. Von Scherr schreibt er: „H. Martin Scherr... lehrte die Philosophie nach Anleitung eines alten Handbuches (der Verfasser hieß Horvath) in lateinischer Sprache, Logik, Psychologie, Ontologie etc., alles nach Leibniz-Wolffischen Grundsätzen. Die Sache gefiel mir wegen der Klarheit der Ideen. Von den Zusätzen, die der Lehrer nach neueren Philosophen, besonders Kant, zu machen nötig fand, prägte sich manches meinem Gedächtnis fest ein — weiter ging dies Studium damals nicht“<sup>7</sup>. Überhaupt fiel Drieschs Vergleich zwischen den Fakultäten Trier und Bonn sehr zugunsten Triers aus<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> Diese „Institutiones logicae et methaphysicae“, zuerst 1767 erschienen, waren in 5. A. 1781 in Augsburg und in 6. A. 1815 in Köln gedruckt. Offenbar benützte man sie also nicht bloß in Trier.

<sup>5</sup> Z. B. Sitz der menschl. Seele im Gehirn, Immaterialität auch der Tierseele (Sept. 1817), Rechtfertigung der christl. Religion innerhalb der natürl. Theologie (Sept. 1812 u. 1815, Juli 1817).

<sup>6</sup> J. Wagner, Joseph von Hommer, 1917, S. 179. Bei datierten Schreiben handelt es sich hier, soweit nicht anders vermerkt, um Akten des Diözesanarchivs Trier.

<sup>7</sup> Nikolaus Fox, Aus dem Leben des Nikolaus Driesch. Saarlouis 1933. S. 45.

<sup>8</sup> „Alle diese Herren der katholischen Fakultät standen tief unter meinen ehemaligen Professoren am Clementinischen Seminar“ (a. a. O. S. 53).



## **Einzig des Hermesianismus in Trier mit Regensbrecht**

Angesichts der traurigen Lage der christlichen Philosophie ist es verständlich, daß in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts katholische Denker die verschiedensten Versuche unternahmen, die kirchliche Lehre mit der modernen Philosophie in Einklang zu bringen, meist in guter Absicht und mit viel Geist, aber ohne die nötige Kenntnis der scholastischen Theologie und Philosophie. Unter den so entstehenden irrigen Bewegungen gewannen in Deutschland besonders zwei entgegengesetzte und sich bekämpfende größeren Einfluß: einerseits der Fideismus und Traditionalismus eines Louis de Bonald († 1840) und Robert de Lamennais († 1854), die, vom Mißtrauen gegen die Vernunft angesteckt, die sichere Erkenntnis der grundlegenden philosophischen Wahrheiten von der Offenbarung und Überlieferung abhängig machten und die unter den Gegnern des Hermesianismus viele Anhänger hatten; andererseits die halbrationalistischen Systeme des Hermesianismus und Güntherianismus, die sich, wie in Deutschland überhaupt, in der Philosophie am Trierer Seminar ablösten.

Der Hermesianismus, von dem Bonner Dogmatiker Georg Hermes (1775 bis 1831) begründet, wollte vom Bewußtsein und vom übertriebenen cartesischen Zweifel aus durch kritische Prüfung der mannigfachen Erkenntniswege, von denen ihm Sinn und Verstand unzulänglich erschienen, mit Hilfe der Vernunft den Skeptizismus und Idealismus überwinden, die Realität des Ich, der Welt und Gottes zugleich mit dessen Natur sicherstellen, um dann zur Möglichkeit und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung fortzuschreiten, so daß nach ihm der konsequent denkende Philosoph notwendig zum christlichen Glauben kommen mußte. Mit der Vernunft vermeinte er die innere Wahrheit der katholischen Lehre zu erobern, wobei er die Glaubwürdigkeitsmotive mit den Glaubensmotiven identifizierte und aus dem vernünftigen Glauben einen Vernunftglauben machte. In dem heftigen Kampfe, der sich um diese Lehre erhob, ergriff der Trierer Bischof von Hommer Partei für sie und öffnete ihr den Zugang zum Trierer Seminar, das so Bonn, Köln, Münster und Paderborn in der Hinsicht „gleichgeschaltet“ wurde<sup>9</sup>. Man bedenke bei der Beurteilung dieser Entscheidung, daß Hermes beim Erzbischof von Köln in hohem Ansehen stand und seine Lehre erst 1835 kirchlich verurteilt wurde.

„Die Basis für die Grundsätze von Hermes zu legen“<sup>10</sup>, begann Hommer, indem er kurz nach seiner Inthronisation, am 25. September 1824, für die Moral Godehard Braun, den überragenden Führer der Trierer Hermesianer, und für die Philosophie Johann Joseph Regen-

<sup>9</sup> Über die Gründe Hommers für seine einseitige Festlegung s. Wagner a. a. O. S. 150.

<sup>10</sup> Schreiben an das Ministerium v. 16. Sept. 1826.

brecht ernannte. Obschon letzterer, geb. 1797 in Braunsberg, noch Laie war und den Doktorgrad noch nicht besaß, gab Berlin die Anstellung zu. Derselbe Ministerialrat Schmedding, der 1821, als Hermes für den Lehrstuhl des Kirchenrechtes in Bonn Laien vorschlug, „dergleichen unreife und unüberlegte Anträge“ als „unerhört in der katholischen Christenheit und von unabsehbaren Folgen“ zurückwies<sup>11</sup>, schrieb nun am 11. Oktober 1824 an Hommer: „An H. Regensbrecht haben Eure Bischöfliche Hochwürden, wie ich glaube, eine gute Erwerbung gemacht, vorausgesetzt: er habe *animum clericandi*, welches ich einigermassen bezweifle“. Doch sogar mit Zustimmung des Oberpräsidiums vom 16. Februar 1825 zur „Zulassung des Professors der Philosophie am dortigen Bischöflichen Seminario, Joh. Jos. Regensbrecht, zu den höheren Weihen“ wurde unser Philosoph am 19. März 1825 in Trier zum Priester geweiht. Nach Mahnung der Regierung und Aufforderung des Regens vom 21. September 1825 erwarb er mit einer Dissertation über den Mißbrauch der Phantasievorstellungen in der Philosophie von der Universität Gießen den philosophischen Doktor<sup>12</sup>.

Obschon er in dieser Dissertation ein pathetisches Treuegelöbnis für Hermes ablegte<sup>13</sup>, zählte er doch zu den gemäßigten Hermesianern. In seiner gedruckten Antrittsvorlesung in Trier<sup>14</sup> merkt man den Hermesianer eigentlich nur daran, daß er neben Logik, Metaphysik und Ethik eingehend die Notwendigkeit der empirischen Psychologie dartut, die ja für Hermes und seine Schüler große Bedeutung besaß, weil sie von der Analyse des subjektiven Bewußtseins ausgingen. In einem neuen Studienplan von 1825 setzte denn Regensbrecht auch für das erste Semester die empirische Psychologie mit fünf Wochenstunden ein. Trier erfreute sich Regensbrechts jedoch nicht lange. Am 10. Juli 1826 teilte Berlin mit, er habe „den Ruf als Propst an die katholische Kirche in Königsberg i. P. erhalten und angenommen“. Obschon der Bischof von Ermland, Joseph von Hohenzollern, unter dem 21. Oktober 1824 seinem Schützling die Dimission nach Trier gegeben hatte, bewilligte Hommer am 26. Juli 1826 wieder das Exeat nach Ermland „*maioris promotionis gratia*“. Die in der Dissertation gelobte Treue hielt Regensbrecht dem Hermes auch über

<sup>11</sup> Heinr. Schrörs, Die Geschichte der kath.-theol. Fakultät zu Bonn 1818—1831. 1922. S. 93.

<sup>12</sup> *Dissertatio inauguralis de imaginationum in philosophia abusu, quam ad summos Doctoris philosophiae honores in alma litterarum Universitate Ludoviciana rite impetrandos scripsit Joannes Josephus Regensbrecht. Augustae Trevirorum 1826. 16 S.*

<sup>13</sup> „Georgius Hermes, moderator animi mei, quem, dum potero spirare, pietate prosequar, cuius de ingenii acumine posteri iudicabunt“ (S. 11).

<sup>14</sup> *De Philosophiae et Theologiae necessitudine. Oratio, quam, cum illam docere inciperet in Seminario Clementino Trevirensi d. VI. a. Non. Novembris 1824 habuit Joannes Josephus Regensbrecht. Augustae Trevirorum 1825. 18 S. S. 8 ff.*

Trier und über die Verurteilung des Hermesianismus hinaus. In der 1837 veröffentlichten Abhandlung „De praecipuis argumentorum momentis, quibus Deum esse Divus Thomas Aquinas et Georgius Hermes probaverunt, consentaneis“<sup>15</sup> wendet er sich gegen die Behauptung der Antihermesianer, das Dasein Gottes könne, weil Glaubenssatz, nicht bewiesen werden. Wohl wiederholt er hier sein begeistertes Bekenntnis zu Hermes, berührt aber das Breve gegen den Hermesianismus nicht, so daß die Schrift nicht zu den Streitschriften zählt und unter die von Braun und Elvenich 1838 dem Papste vorgelegten hermesischen Schriften aufgenommen werden konnte. 1832 hatte er übrigens auch schon Braun-Bonn gemahnt, in der von ihm redigierten hermesischen Zeitschrift nicht „gar zu derb“ zu werden und die „angemessene Würde zu beobachten“<sup>16</sup>. Gerade diese Maßhaltung zeichnete Regensbrecht vorteilhaft vor seinem Nachfolger Franz Xaver Biunde aus.

### Hochburg des Hermesianismus unter Biunde

Hommer stellte mit solcher Konsequenz von Hermes empfohlene Kandidaten an seinem Priesterseminar an, daß bis zu seinem Tode 1836 sämtliche Lehrstühle außer dem neutestamentlichen mit Hermesianern besetzt waren<sup>17</sup>. Franz Xaver Biunde<sup>18</sup>, geb. 1806 in Borken i. W., ein sehr geistvoller, aber ebenso leidenschaftlicher, streitsüchtiger und hartnäckiger Mann, war nicht unmittelbar von Hermes, sondern von dem hermesischen Philosophieprofessor Wilhelm Esser (1798 bis 1854) in Münster vorgebildet, für den Hermesianismus völlig eingenommen und für die Stelle in Trier empfohlen worden. Bei Beginn seiner Lehrtätigkeit in Trier 1826 zählte er noch nicht 21 Jahre, war deshalb wieder noch Laie und ohne philosophisches Doktorat. Seine erste Schrift „De Mathesi commentatio philosophica“ (Trier 1828) trug ihm aber die Genehmigung der Regierung für feste Anstellung als Professor ein (Nr. 21.159 vom 29. Januar 1829). Erst auf eine Rückfrage Berlins hin, ob Biunde noch Laie sei, was der Verfassung des Seminars widerspreche, erbat Biunde die Priesterweihe, die am 19. Dezember 1829 in Trier erfolgte. Der Mangel des Doktorates erledigte sich durch sein Hauptwerk „Versuch einer systematischen Behandlung der empirischen Psychologie“ (2 Bde. Trier

<sup>15</sup> Schrörs, Gesch. d. kath.-theol. Fak. S. 336 Anm. 3 kennt nur diese Schrift von Regensbrecht.

<sup>16</sup> Schrörs, Ein vergessener Führer aus der rheinischen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts, Joh. Wilh. Jos. Braun. 1925. S. 162.

<sup>17</sup> 1826 Franz Xaver Boner (Pastoral) und Franz Xaver Schöll (A. T.); 1827 Joh. Jos. Rosenbaum (Dogmatik); 1830 Joh. Georg Müller (Kirchengesch.); 1835 Stephan Lück (Moral); 1836 Jakob Marx d. Ä. (Kirchengesch.); von den alten blieb nur Richard Maria Steininger (N. T. 1817—47).

<sup>18</sup> Ausführlich berichtet über ihn Joseph Lenz, Ein streitbarer Trierer Philosoph (Trierer Theol. Studien I, S. 1—22). 1941.

1831/32), eine ganz ansehnliche wissenschaftliche Leistung, wenn auch zu breit angelegt, zu wenig durchgearbeitet, unnötig mit Tiraden für Hermes und mit Polemik gegen Antihermesianer belastet. Aber die Universität Gießen verlieh ihm daraufhin das Ehrendiplom eines Doktors der Philosophie.

An philosophischen Werken veröffentlichte Biunde noch „Über Wahrheit im Erkennen und den Weg zu ihr“ (Trier 1835), worin er, diesmal ohne viel Polemik, die Wahrheitslehre nach Hermes darstellte. Obschon er mit diesem an dem natürlichen und realistischen Wahrheitsbegriff festhielt, endete er doch im Subjektivismus, wenn er als Hauptbeweis das Interesse der Menschen und als Wahrheitskriterium die subjektive Nötigung, die Objekte real zu denken, vertrat. Über die Bewußtseinsstatsachen hinaus konnte Realität nur mit Hilfe des Prinzips vom hinreichenden Grunde gewonnen werden, das aber mit Kant als synthetisch a priori bezeichnet und wieder nur auf die Notwendigkeit des Haltens statt auf Einsicht in den Sachverhalt gestützt wurde. Aus der Verbindung dieser Wahrheitslehre mit einigen Artikeln in der Bonner Zeitschrift ergab sich ihm als letztes philosophisches Werk die „Fundamentalphilosophie“ (Trier 1838), eine Art allgemeiner Einleitung in die Philosophie.

Seine Hauptkraft verzehrte Biunde leider in den verschiedensten Fehden<sup>19</sup>, besonders aber im Kampfe für seinen Meister Hermes. Abgesehen von Zeitschriftenartikeln gab er mit seinem Kollegen Rosenbaum die Streitschrift „Blätter zur Orientierung in Sachen des Hermesianismus“ (Trier 1833) heraus. In steigender Schärfe folgten die lateinischen Kampfschriften „Enarratio et refutatio incriminationum“ (Trier 1837) und „Altera enarratio...“ (Trier 1838). Von Biunde stammten schließlich die anonyme Schrift „Nachruf eines Hermesianers an einen ehemaligen Hermesianer“ (Trier 1838) und die pseudonyme: Edmund Michaelis, „Die Hermesianer in Rom oder Fugen zu den Acta Romana“ (Köln 1839).

Es überrascht nicht, daß Biunde bei seiner Verbissenheit, gleich seinem Kollegen Rosenbaum, die formelle Unterwerfung unter das päpstliche Breve gegen den Hermesianismus vorerst nicht über sich brachte. Wohl hatten die beiden am 18. November 1835 mit den anderen Trierer Hermesianern sich Hommer gegenüber schriftlich verpflichtet, die Werke des Hermes nicht mehr als Handbücher zu benützen, und unterschrieben auch im Februar 1837 eine für den Papst bestimmte Declaratio fidei. Während aber die anderen fünf Hermesianer am Trierer Seminar (Scholl, Braun, Boner, Lück, Marx) am 8. Juni 1838, nachdem die Bemühungen

<sup>19</sup> 1829 mit dem Trierer Gymnasiallehrer Johann Steininger; 1832 gegen Julius Classicus in der Schrift „Beleuchtung der Schrift: Die Fahnenjunker...“; bei den Seminarunruhen des Jahres 1831 u. a.



für eine Umstimmung Roms aussichtslos wurden, dem Weihbischof und Bistumsverweser Günther ein Unterwerfungsschreiben zur Weiterleitung an den Papst übergaben, weigerten sich Biunde und Rosenbaum trotz verschiedentlich Aufforderung Günthers beharrlich, unter dem Vorwand, die verurteilten Irrtümer hätten weder Hermes noch sie gelehrt. Unter dem Druck mehrerer Beschwerdeschriften aus dem Trierer Stadt- und Diözesanklerus richtete Günther am 19. Januar 1841 eine letzte Aufforderung zur Unterwerfung an Biunde und Rosenbaum. Als beide am 4. Februar 1841 wieder unter allen möglichen Winkelzügen eine abschlägige Antwort gaben, erstattete Günther unter Umgehung Berlins am 16. Februar 1841 Bericht direkt nach Rom. Wohl weil der Oberpräsident Bodelschwingh am 16. März 1841 im Auftrage des Ministers Eichhorn Verwahrung gegen eine Maßregelung ohne Zustimmung der Regierung einlegte, zog sich die Sache weiter hin. Erst unter dem neuen Bischof Wilhelm Arnoldi (1842 bis 1864) wurde sie so erledigt, daß der Generalvikar Müller im Auftrage des Bischofs den Renitenten fünf Pfarreien zur Auswahl stellte, mit der Auflage, gleichzeitig ihre Adhäsion an das päpstliche Breve auszusprechen. Während Rosenbaum gleich am 2. Oktober 1842 Andernach wählte, erbat sich Biunde am 10. Oktober 1842 erst noch Bedenkzeit, um eventuell durch die Staatsbehörde eine andere Stellung zu bekommen. Als das nicht gelang, beantragte er offiziell am 20. Oktober 1842 bei gleichzeitiger Unterzeichnung der Unterwürfigkeitsklärung die Pfarrei Saarbürg. Als finanziellen Ausgleich für den Stellenwechsel wünschte er gar noch eine besondere „Gratifikation“, die denn Bischof Arnoldi auch am 19. Oktober 1842 bei Minister Eichhorn beantragte. Bis zu seinem Tode 1860 betätigte er sich segensreich als Pfarrer und Dechant in Saarbürg. Daneben vertrat er von 1852 bis 1853 die Kreise Saarbürg, Merzig und Saarlouis als Mitglied der preußischen zweiten Kammer und war Mitbegründer der katholischen Fraktion, zusammen mit seinem Nachfolger in Trier, dem Seminarökonom P. Alf.

### Vom Hermesianismus zum Güntherianismus

Nach der Verurteilung des Hermesianismus suchten manche seiner Anhänger ihr Heil bei dem Wiener Weltpriester und Privatgelehrten Anton Günther (1783 bis 1863). Vor allem hoffte Peter Joseph Elvenich (1796 bis 1886), ein Neffe des Trierer Generalvikars Günther, über Wien die abfallenden Trierer Hermesianer zu halten. Auch Johann Baptist Baltzer (1803 bis 1871) aus Andernach wechselte von Hermes zu Günther über. Zwei andere angesehene Güntherianer aus dem Trierer Klerus entwuchsen wenigstens der Schule von Hermesianern, nämlich Peter Knoodt (1811 bis 1889) aus Boppard und Jakob Merten (1809 bis 1872) aus Wittlich, letzterer ein Schüler Biundes. Der Unterschied

der beiden Systeme war eben nicht sehr groß. Vielen Gegnern schien der Güntherianismus nur eine Modifikation des Hermesianismus zu sein<sup>19a</sup>.

Schon als Pfarrer von Sehlen hatte Merten in seiner Schrift „Die Hauptfragen der Metaphysik in Verbindung mit der Spekulation“ (Trier 1840) die Günthersche Philosophie gegen einen Angriff von Dr. Volkmuth verteidigt und in ihrem systematischen Aufbau klarer denn Günther selbst dargestellt. Sein bekannteres Werk: „Grundriß der Metaphysik“ (Trier 1848), ebenso „vom Standpunkt der Güntherschen Philosophie geschrieben“ (Vorwort), bot im wesentlichen dasselbe, nur noch besser durchgearbeitet und in seinem theologischen Teil verkürzt. In diesen Werken werden vom Selbstbewußtsein aus rational die Existenz des Ich, der Außenwelt, der Natur und Gottes abgeleitet, Schöpfung und Erlösung als notwendige Taten Gottes betrachtet, die Geheimnisse des Glaubens (der Ursprung der drei göttlichen Personen, die Entstehung der Weltidee in Gott und der realen Welt aus Gott, die Inkarnation und die Erlösung) rational konstruiert; kurz aus dem Glauben wird ein Wissen gemacht. Auf den Einwand, so die Geheimnisse der Kirche aufzuheben, antwortet Merten: Das Geheimnis liegt nicht darin, daß z. B. Gott dreieinig ist, sondern darin, daß man „nicht begreift, wie es zugeht, daß der Vater den Sohn zeugt und aus beiden der Heilige Geist ausgeht“, m. a. W. nicht das Daß und das Warum, sondern nur das Wie der Geheimnisse entzieht sich der philosophischen Erkenntnis (Hauptfragen S. 218). „O wie erfreulich, daß die Philosophie imstande ist, ein vollgültiges und schlagendes Zeugnis für die Wahrheit der katholischen Kirche zu geben“ (S. 216). Neben diesem Rationalismus lehrte Merten mit Günther den „Dualismus“ von Natur und Geist, wobei die Natur schon eine Naturpsyche (Seele) einschließt. Im Menschen als einer Synthese von Natur und Geist ist die in und mit dem Körper erzeugte Naturpsyche Prinzip des Lebens, des sensitiven Empfindens und Strebens sowie der Erkenntnis des Allgemeinen in den Erscheinungen durch Gemeinbilder, während dem durch göttliche Schöpfung entstehenden, wesentlich von der Seele verschiedenen Geiste die Erkenntnis der Ideen durch Begriffe und der freie Wille zufällt. Für Merten hat diese Günthersche Philosophie „mit Recht auf allgemeine Anerkennung Anspruch“ (Grundfragen 24).

Obschon Bischof Wilhelm Arnoldi als „ein Kenner und Verehrer der G.'schen Philosophie“ angesehen werden kann (Knoodt I, 323 f.), wagte er es nicht, Merten gleich als Nachfolger Biundes zu berufen, sondern machte ihn zu seinem Geheimsekretär und meldete am 26. Oktober 1842 dem Minister Eichhorn als Ersatz für Biunde Peter Alff, geboren 1806 in Binscheid, zuletzt Pfarrer in Hamm. Promoviert habe dieser zwar

<sup>19a</sup> Peter Knoodt, Anton Günther. 2 Bde. Wien 1881. I, 293 ff., II, 59 ff. u. ö. Vgl. auch Eduard Winter, Die geistige Entwicklung A. Günthers und seiner Schule. Paderborn 1931.

nicht, werde es aber baldmöglichst tun. Diese lästige und neben vielen Vorlesungen schwere Auflage war vermutlich ein Grund, weshalb Alfß nach einem Jahre den Lehrstuhl der Philosophie wieder verließ und Pfarrer in Alsdorf wurde<sup>20</sup>. 1854 kehrte er als Ökonom ins Seminar zurück und starb dort 1857.

Erst nachdem „ein Koblenzer Kaplan“ und Pastor Kalkofen den ihnen angebotenen Lehrstuhl ausschlugen, der in Wien studierende Peter Knoodt aber, Mertens ehemaliger Mitkaplan in Trier-Liebfrauen, aus charakterlichen Gründen dem Bischof für das Seminar ungeeignet erschien<sup>21</sup>, entschloß er sich, Merten die Professur zu übertragen, in der Überzeugung, „daß er nichts Antikatholisches lehren werde“ (Knoodt I, 325 f.). Auf die entsprechende Meldung beim Unterrichtsministerium vom 17. Oktober 1843 erging von diesem am 4. Dezember 1843 die Genehmigung der vorläufigen Anstellung (Nr. 3710 K); für die definitive müsse Merten vorher bei einer inländischen Fakultät promovieren. Erst nach mehrmaligen Rückfragen der Regierung erfolgte diese Promotion 1847 an der Universität Bonn mit der lateinischen Dissertation „De Herbartii absoluta positione, qua ens reale definitur“ (Trier 1847).

Schon um seinem Bischof Schwierigkeiten zu ersparen, befließigte sich Merten einer maßvollen Vertretung von Günthers Lehre. Ihm schien, „daß G. wohl klüger und für die Sache ersprißlicher handeln würde, wenn er seinen Gegnern nicht so derb antwortete“<sup>22</sup>. Diese Derbheit Günthers bekam Merten bald selbst zu fühlen, als er 1845 in Dieringers Bonner Vierteljahrsschrift die Günthersche Lehre mit seiner üblichen Vorsicht darlegte. „Ich weiß wohl, zürnte da Günther, welch eine erbärmliche Stellung ein katholischer Priester an einer bischöflichen Lehranstalt hat; aber so wenig Mut hätte ich Merten nicht zugetraut. Muß denn auch ein philosophischer Aufsatz an den Heiligen Rock angestrichen worden sein, wenn er in Bonn keinen Anstoß geben soll“ (Knoodt I, 340).

Um so tragischer erscheint es, daß gerade Mertens „Grundriß der Metaphysik“ der Anlaß für die offizielle Untersuchung der Rechtgläubigkeit der Güntherschen Philosophie wurde. Einem Angriff des inzwischen verstorbenen Caspar Frings<sup>23</sup> konnte er in der kleinen Schrift „Der selige Frings und sein Freund als Antigüntherianer“ (Trier 1852) begegnen. Auf

<sup>20</sup> Bei seiner Anzeige dieses Rücktritts und zugleich der Ernennung von Merten als Nachfolger schrieb Bischof Arnoldi am 17. Okt. 1843 an den Minister Eichhorn nur: seinen wiederholten Antrag um Enthebung „motivierte er so, daß ich mich genötigt sah, in denselben einzuwilligen“.

<sup>21</sup> Beschönigend gab Merten seinem Freunde Knoodt als Grund an: „Weil er Deine Laufbahn... nicht unterbrechen wolle“ (Knoodt I, 325).

<sup>22</sup> Brief an Knoodt vom 31. V. 1844 (Knoodt I, 333).

<sup>23</sup> Caspar Frings' hinterlassener Artikel „Entstehung u. Bedeutung der Negation. Mit Rücksicht auf den Grundriß der Metaphysik von Merten“ (in Münstersche kath. Zeitschr. u. in „Leben u. letzte Schrift des sel. Caspar Frings“ von einem seiner Freunde.

Wunsch des Wiener Nuntius Viale Prela und des Kölner Kardinals von Geissel stellte Ende 1851 der damalige Bonner katholische Philosoph Franz Jakob Clemens über die als heterodox angezeigte Metaphysik ein Gutachten her, das 1852 in lateinischer Übersetzung nach Rom ging. Die erste Folge war, daß Bischof Arnoldi nach seiner Rückkehr aus Rom 1852 Merten verordnete, „in Zukunft nicht mehr nach der Güntherschen Philosophie zu dozieren, sondern nach Handbüchern, welche vollkommenes Zutrauen besäßen“. So habe er denn, schrieb Merten anschließend an Knoodt, die Philosophie nach Balmes vorzutragen begonnen (Knoodt II, 121). Damals war gerade das „Lehrbuch der Elemente der Philosophie“<sup>24</sup> von Jakob Balmes erschienen. Und zwar fügte sich Merten nach dem Zeugnis von Franz Xaver Kraus dieser Anordnung nicht nur äußerlich, sondern „söhnte sich, je länger er lebte, innerlich mit den Prinzipien der großen Scholastiker aus“<sup>25</sup>. Daß es ihm nicht gar so leicht wurde, zeigt ein Brief an Knoodt: „Da werde ich denn schwerlich mehr von Balmes loskommen, und bleibe ein Jesuiten-Gefangener, dem die philosophische Ader unterbunden ist, und der nur daran denkt, wie er wieder in Freiheit gesetzt und in der menschlichen Gesellschaft nochmals zu Ansehen kommen könne“ (Knoodt II, 237).

Mertens Metaphysik wurde zwar nicht, wie Arnoldi befürchtete, indiziert, wohl aber wurden 1857 Günthers Werke verboten. Günther selbst und die meisten seiner Anhänger unterwarfen sich dem römischen Urteil. Gerade Merten „trat am meisten für eine aufrichtige, innerliche Unterwerfung ein“ (Winter 243). „Laß“, beschwor er Knoodt, „die fehlbare Wissenschaft Dich nicht zum Ungehorsam gegen die Kirche, die in ihren Oberen vor Dir steht, verleiten“ (Knoodt II, 377). Trotzdem endeten Knoodt und Baltzer mit Elvenich im Altkatholizismus, während Merten sich das Vertrauen seines Bischofs und damit auch seine Professur erhielt. Zu dem Handbuch von Balmes ließ er 1859 ohne seinen Namen „Bemerkungen zur Systematisierung und Vervollständigung der Metaphysik von Balmes“ drucken. Als selbständige Veröffentlichung folgte von ihm nur noch ein längerer Beitrag zu einer Festschrift für Bischof Peldram<sup>26</sup>. Am 24. November 1867 ersuchte er wegen „andauernder Kränklichkeit“ den eben inthronisierten Bischof Matthias Eberhard (1867 bis 1876) um Pensionierung zu Ostern 1868 bei Verbleib im Seminar. Dem geschah so, und Merten starb im Seminar am 17. Februar 1872. Kraus hat wohl recht: „Merten war ein scharfer, logischer Denker, wenn er seinem Meister, Anton Günther, an Kühnheit und Originalität auch nicht gleichkam, ihn

<sup>24</sup> „Curso de filosofia elemental“ (1847), dtsh. v. Franz Lorinser, 2 Bde. Regensburg 1852.

<sup>25</sup> Allgemeine deutsche Biographie. 21. Bd. 1885. S. 469 f.

<sup>26</sup> „Über die Bedeutung der Erkenntnislehre des hl. Augustinus und des hl. Thomas von Aquin für die geschichtliche Entwicklung einer Philosophie als reiner Vernunftwissenschaft“. 79 S. 1865.



jedenfalls an Systematik übertraf.“ Auch der Vergleich, den Kraus mit anderen Fakultäten zog, sei nicht verschwiegen: „Wenn das Trierische Seminar durch besseren theologischen und philosophischen Unterricht längere Zeit hindurch die meisten ähnlichen klerikalen Bildungsanstalten in Deutschland übertraf, so war das Merten nicht in letzter Linie zu verdanken“ (a. a. O. 470).

### Einmündung in die Neuscholastik

Mit der Einführung des Lehrbuches von Balmes 1852 war tatsächlich der Philosoph am Trierer Seminar schon in die neuscholastische Bewegung gezwungen, die allmählich nach Besserung der kirchlichen und politischen Verhältnisse seit etwa 1840 mehr und mehr zur Geltung kam. Der frühverstorbene Jakob Balmes (1810 bis 1848) war ja trotz mancher Zugeständnisse an moderne Philosophen (Descartes, Malebranche, Leibniz und Reid) der eigentliche Erneuerer der christlichen Philosophie in Spanien, der aber auch in Deutschland durch seine Selbständigkeit, Aufgeschlossenheit für das Neue, Klarheit und Lebensnähe der Neuscholastik viele Freunde erwarb<sup>27</sup>. Um dieselbe Zeit mit Balmes hatten sich in Italien Liberatore SJ., Taparelli SJ. und Sanseverino, in Deutschland Herm. Ernst Plaßmann, Albert Stöckl (Eichstätt), Leopold Haffner (Mainz), Franz Jakob Clemens (seit 1856 Münster) und Joseph Kleutgen SJ., in Österreich Karl Werner u. a. energisch dem Studium der Hochscholastik, zumal des hl. Thomas, zugewandt.

Auf diese Linie schwenkte nun naturgemäß Ludwig Schütz ein. In Mayen 1838 geboren, machte er seine philosophisch-theologischen Studien in Trier, wo er 1859 Jakob Merten hörte<sup>28</sup> und 1863 die Priesterweihe empfing. Nach zweijähriger Tätigkeit als Kaplan und Religionslehrer in Saarlouis wurde er 1865 zum philosophischen Studium an der Universität Münster beurlaubt, das er 1867 mit dem Dr. phil. daselbst abschloß. Seine Dissertation beschäftigte sich mit der Erkenntnislehre Augustins<sup>29</sup>. Weitere Studien in Würzburg füllten die Lücke aus, bis er 1868 die Nachfolge von Merten antreten konnte. Als das Seminar von 1874 bis 1886 infolge des Kulturkampfes geschlossen war, leistete er den in Bonn und Münster studierenden Trierer Theologen durch Übungen und Repetitionen alle mögliche Hilfe. Die unfreiwillige Unterbrechung der ordentlichen Lehrtätigkeit gab ihm die Zeit, eine Reihe von Schriften

<sup>27</sup> Bekanntter noch als das genannte „Lehrbuch“ wurde in Deutschland die „Filosofia fundamental“ (1846), dtsh.: „Fundamente der Philosophie“ von Lorinser, 4. Bde. Regensburg 1855 u. 1861.

<sup>28</sup> Seine säuberliche Nachschrift von Mertens Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie 1859 bewahrt die Seminarbibliothek auf.

<sup>29</sup> Divi Augustini de origine cognitionis intellectualis doctrina ab ontologismi nota vindicata. Münster 1867.

zu veröffentlichen, die ihn über die Trierer Diözese hinaus bekannt machten<sup>30</sup>. Seine „Einleitung in die Philosophie“ (1879) war schon ganz im Sinne der im selben Jahre erschienenen berühmten Enzyklika „Aeterni patris“ von Leo XIII. gehalten, die ja den Erdkreis zur Erneuerung der Philosophie der großen Scholastiker aufrief. Sein größtes Verdienst war aber das „Thomas-Lexikon“ (1881), das 1895 in 2. erweiterter Auflage erschien und noch heute ein viel benütztes und gesuchtes Hilfsmittel des Thomasstudiums ist. Auch die spätere aktuelle Schrift „Der Hypnotismus“ (1897) erlebte in kurzer Zeit zwei Auflagen. Während von seinen großen Zeitgenossen Stöckl, Ehrle, Denifle u. a. ihren Ruhm mehr in der historischen Erforschung der Scholastik fanden, war Schütz ähnlich Gutberlet, Hagemann usw. mehr für die zeitgemäßen systematischen Probleme interessiert. Seine Vorlesungen über die verschiedenen philosophischen Disziplinen wurden nur als Manuskript gedruckt<sup>31</sup>. Nebenher arbeitete er an Zeitschriften, vor allem am Philosophischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, mit. Sein Ansehen in dieser Gesellschaft fand Ausdruck in der Wahl zum Leiter der phil. Sektion.

Zur Würdigung seiner wissenschaftlichen Leistung zitiere ich den Nekrolog im Philosophischen Jahrbuch 1902 (S. 119 f.): „Schütz' selbstständige Arbeiten wie seine zahlreichen Beiträge in wissenschaftlichen Zeitschriften kennzeichnen sich durch klare Auffassung des Gegenstandes und die leicht verständliche, detaillierte, hie und da vielleicht ins Breite gehende oder ein wenig ins Humoristische spielende Darstellung, verbunden mit der Korrektheit der Doktrin, in festem Anschluß an die kirchliche Wissenschaft bei auswählender, emsiger Verwertung der Resultate moderner Forschung.“ Seine zum Teil noch lebenden Schüler rühmen seine Gewissenhaftigkeit, Pünktlichkeit, Exaktheit und Vornehmheit. Dem Wunsche des Bischofs Korum (1881 bis 1921) und dem Beispiel anderer Kollegen am Seminar zu folgen und die Philosophie in lateinischer Sprache vorzutragen, konnte er sich seiner ganzen geistigen Herkunft nach aber nicht entschließen. Dafür durfte er 1897 das tätige Leben des Philosophieprofessors gegen das beschauliche eines Kanonikers eintauschen. Als solcher starb er zu Trier am 9. Dezember 1901 am Schlaganfall. Die neuerlebte scholastische Gedankenwelt auch in das scholastische Gewand der lateinischen Sprache und der Thesenform zu kleiden, mußte seinem Nachfolger Christoph Willems (1856 bis 1919) vorbehalten bleiben, der als Germaniker an der Gregorianischen Universität in diese Art des Philosophierens hineingewachsen war, dessen Wirksamkeit aber in der Hauptsache schon in das 20. Jahrhundert fällt.

<sup>30</sup> „Vernunftbeweis für die Unsterblichkeit d. menschl. Seele“. 1874. „Unfreiheit u. Freiheit des menschl. Willens“. 1877. „Über Leichenverbrennung und Leichenbeerdigung“. 1879. „Der sogenannte Verstand der Tiere“. 1880. „Über Wissenschaft u. Offenbarung“. 1884.

<sup>31</sup> „Elemente der Philosophie“. 1870, 1887, 1893.

# VORBOTEN UND GEFOLGE DES KURFÜRSTEN JOHANN V. VON TRIER AUF SEINEM ZUG ZUM KONZIL VON TRIENT IM SOMMER 1551

VON BIBLIOTHEKAR HERMANN RIES, TRIER

Nach den mühsamen Anfängen des Konzils in Trient und Bologna in den Jahren 1545 bis 1549 erwartete man in Rom einen glücklicheren Verlauf der neuen Sitzungsperiode, zu der Papst Julius III. für den 1. Mai 1551 wieder nach Trient eingeladen hatte. Denn Karl V., dessen gespanntes Verhältnis zu Paul III. neben anderen Gründen einem günstigen Fortgang der Konzilsverhandlungen bisher hemmend im Wege stand, hatte sich auf dem Augsburger Reichstag, der am 26. Juli 1550 begann, nachdrücklich für eine rege Teilnahme der deutschen Nation an den kommenden Verhandlungen des Konzils eingesetzt. Der Reichstagsabschied vom 13. Februar 1551 machte es vor allem den geistlichen Fürsten zur Auflage, sich nach Trient zu begeben. Bis dahin waren nämlich nur zwei deutsche Kirchenfürsten (Augsburg und Trier) durch ihre Prokuratoren an den Beratungen beteiligt gewesen. So ist es verständlich, daß man nach den bekanntgewordenen Bemühungen des Kaisers auf seiten der Konzilsleitung mit besonderer Spannung der weiteren Entwicklung entgegenseh. Aber bei der Eröffnungssitzung am 1. Mai 1551 war noch keiner der erwarteten deutschen Prälaten anwesend. Erst am 1. Juni teilten die drei rheinischen geistlichen Kurfürsten dem Kaiser mit, daß sie sich entschlossen hätten, persönlich nach Trient zu gehen<sup>1</sup>.

Dort wartete man von Woche zu Woche auf das Eintreffen der Prälaten. Zunächst aber kamen am 17. August vier „doctores“ an, die der Kurfürst von Trier, Johann V. von Isenburg (1547—1556) vorausgesandt hatte<sup>2</sup> und die dessen baldige Ankunft anmelden konnten. Unter ihnen befand sich an erster Stelle der Dominikaner und langjährige Dekan der theologischen Fakultät an der Trierer Universität, Ambrosius Pelargus, der schon als Vertreter zweier Trierer Kurfürsten in Trient und Bologna geweilt hatte und sich durch seine eifrige und kluge Mit-

<sup>1</sup> Vgl. zu den obigen Darlegungen wie zum ganzen Aufenthalt des Kurfürsten in Trient die Ausführungen des Verf. in seinem Beitrag: Trier und Trient. In: Das Weltkonzil von Trient. Hrsg. v. Georg Schreiber. Bd. 2. Freib. i. Br. 1951. S. 245—65.

<sup>2</sup> „Applicuerunt Tridentum quattuor doctores praemissi ad concilium ab electore Treverensi, qui fuerunt Ambrosius Pelargus ordinis Praedicatorum, Io. Delphius, sacrae theologiae, Georgius Leomperger, legum, Thomas Ennius, medicinae doctores.“ CT 2. P. 241, 17—19. — Zur Auflösung dieser und späterer Abkürzungen vgl. das Verzeichnis S. 289.

arbeit an den Verhandlungen die Hochschätzung der Konzilsleitung erworben hatte<sup>3</sup>. Ihm gebührt das Verdienst, von den wenigen deutschen Theologen, die überhaupt am Konzil teilnahmen, am längsten dort tätig gewesen zu sein, wenn er auch gegenüber den bedeutenden Konzilstheologen wie Seripando, Laynez, Salmeron und Cano in den Schatten trat. Pelargus ist in Trier unvergessen geblieben, während die drei übrigen vorausgesandten Doktoren kaum dem Namen nach bekannt waren.

Johannes Delphius, der erste von ihnen, stammte aus Delft in den Niederlanden. Geboren am 6. März 1524, begann er im August 1539, also mit 15 Jahren, als Joh. Isbrandy de Delphis sein Studium an der Kölner Universität. Im folgenden Jahr wird er Bakkalar der Artistenfakultät und ist 1545 deren Dekan. Im gleichen Jahr erscheint er aber auch, wie sein Landsmann Petrus Canisius, als Bakkalar der theologischen Fakultät<sup>4</sup> und am 24. September 1549 promoviert er zum Lizentiaten der Theologie<sup>5</sup>. Was den Trierer Kurfürsten bewogen hat, den jungen 27jährigen Mann als seinen Theologen nach Trient zu schicken, wissen wir nicht. Wahrscheinlich hatte er ihn in Köln kennen und schätzen gelernt, da er bis zu seiner Wahl als Trierer Kurfürst u. a. ein Kanonikat an der Kölner Kathedrale besessen hat<sup>6</sup>. Zusammen mit Pelargus hat er sich dann an den späteren Beratungen des Konzils aktiv beteiligt<sup>7</sup> und sich dabei nicht bloß das Lob des Kölner Karmelitenprovinzials Eberhard Billick, der als Berater seines Kurfürsten gleichzeitig in Trient weilte, erworben<sup>8</sup>, sondern auch die Anerkennung seines Trierer Herrn, der ihm

<sup>3</sup> Vgl. über ihn besonders: Nik. Paulus, Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (1518—1563). Freib. i. Br. 1907. S. 190—212. — Emil Zenz, Die Trierer Universität 1473—1798, Trier 1949. S. 32f.; 186.

<sup>4</sup> Matr. Köln. S. 959. Petrus Canisius erwähnt in zwei Briefen, aus Padua am 12. April (an seine Mitbrüder in Köln) und aus Rom am 20. Nov. 1547 (an Magister Andreas Sydereus) einen „D. Delphensis“, den er besonders zu grüßen bittet. B. Petri Canisii S. J. Epistulae et acta. Coll. . . . Otto Braunsberger. 1. Frib. Br. 1896. P. 248; 256. Jos. Hansen, Rheinische Akten zur Geschichte des Jesuitenordens 1542—1582. Bonn 1896. S. 79, vermutet, daß es sich dabei um unseren Joh. Delphius handelte.

<sup>5</sup> Postina. S. 234, Anm. 7. Noch im J. 1557 stellte Delphius bei der Kölner Univ. den Antrag, anderswo zum Dr. theol. promovieren zu können, was aber abgelehnt wurde. Matr. Köln. S. 959, Anm. 5.

<sup>6</sup> Vgl. das Referat des Kard. Juan Alvarez de Toledo über den Informationsprozeß Johanns von Isenburg im Konsistorium zu Rom, mitgeteilt von Walter Friedensburg: Quellen und Forschungen aus ital. Archiven u. Bibliotheken. Bd. 1. Rom 1898. S. 194—96. Abgedr. bei Heinr. Volbert Sauerland, Die Trierer Kirche zur Zeit der Wahl Johanns von Isenburg. Pastor bonus. Jg. 10. Trier 1898. S. 367—69.

<sup>7</sup> Acta genuina ss. oecumenici concilii Tridentini . . . ed. ab Aug. Theiner. T. 1. Zagrabiae & Lipsiae 1874. P. 498; 550 sq. <sup>8</sup> Postina. S. 236.



eine Pfründe am Straßburger Münster (als Thuribularius) vermittelte<sup>9</sup> und nach der Rückkehr von Trient ein Kanonikat am Florinstift zu Koblenz<sup>10</sup>. Am 28. März 1553 finden wir ihn aber schon als Weihbischof von Straßburg<sup>11</sup> und dort hat er dann unter schwierigen Umständen eine rege Tätigkeit entfaltet. Er war Domprediger, *Canonicus theologus*, nahm teil am Wormser Religionsgespräch von 1557 und übermittelte dort dem heiligen Petrus Canisius den wiederholten Wunsch seines Bischofs, ein Collegium im Bistum Straßburg zu gründen<sup>12</sup>. 1576 gehörte Delphius zur Kommission, die die erste tridentinische Visitation im Bistum Straßburg durchzuführen hatte und veröffentlichte 1579 und 1581 auch zwei Schriften im Dienste der religiösen Erneuerungsbewegung<sup>13</sup>. Er starb, nachdem er jahrelang wegen der Wirren in Straßburg seinen Wohnsitz wechseln mußte, schließlich doch wieder in Straßburg wohnhaft am 14. Juli 1582<sup>14</sup>. Auf seinen Charakter werfen zwei Dinge ein etwas merkwürdiges Licht. In seiner Jugend soll er in Köln in den Zeiten Hermanns von Wied ein Anhänger der lutherischen Lehre gewesen sein<sup>15</sup>. Kurz vor seinem Tode aber wandte sich das Domkapitel in einer Beschwerde an den Bischof von Straßburg, daß Delphius seit zwei Jahren eine Frau mit sehr schlechtem Ruf in sein Haus aufgenommen habe und sie trotz aller Mahnungen seiner Konfratres und der vom Kapitel über ihn ausgesprochenen Suspension nicht entlasse<sup>16</sup>.

Der dritte in der Reihe der vorausgesandten Doktoren war Jurist, „Georgius Leomperger, legum doctor“<sup>17</sup>. In der Heidelberger und Kölner Universitätsmatrikel finden sich mehrere Studenten dieses Namens, die aus Leonberg bei Stuttgart stammen, wo wir also auch wohl seine Heimat zu suchen haben. Ihn selbst treffen wir 1539 in der Reihe der „*novicii scholastici*“ an der Universität Bologna<sup>18</sup>. Sieben Jahre später

<sup>9</sup> Ebda. Joh. v. Isenburg war 1547 auch Kanonikus (Thesaurar) am Münster in Straßburg, wie aus dem oben Anm. 6 angeführten Referat über den Informationsprozeß hervorgeht.

<sup>10</sup> Am 25. Febr. 1552 more Trev., also 1553. Kopialbuch. Fol. 252v.

<sup>11</sup> Postina. S. 236.

<sup>12</sup> Ebda. S. 237—39.

<sup>13</sup> Ebda. S. 241f.

<sup>14</sup> Sein Grabstein mit der von ihm selbst verfaßten Grabschrift befindet sich noch in der früheren Abtei Eschau, wo Delphius längere Zeit seinen Wohnsitz hatte. Ebda. S. 244.

<sup>15</sup> Postina. S. 234.

<sup>16</sup> Karl Hahn, Die kirchlichen Reformbestrebungen des Straßburger Bischofs Johann von Manderscheid (1569—1592). Straßburg 1913. S. 37, Anm. 3. Schreiben des Domkapitels an den Bischof vom 18. Febr. 1581 im Archiv des Straßburger Domkapitels.

<sup>17</sup> So schreiben die Trienter Listen, während er im Kopialbuch stets als Leonberger erscheint.

<sup>18</sup> *Acta nationis Germanicae Universitatis Bononiensis* . . . ed. Ernestus Friedlaender et Carolus Malagola. Berolini 1887. P. 318, 22.

wurde er als Kanonikus ins Florinsstift in Koblenz aufgenommen<sup>19</sup>. Wahrscheinlich war er damals schon erzbischöflicher Offizial in Koblenz, da er bei der Aufzählung dieser Beamten hinter Bernhard Dorninck genannt wird, der 1545 starb<sup>20</sup>. Am 22. Juli 1551 richtet der Kurfürst an Dechant und Kapitel von St. Florin ein Schreiben mit der Bitte um Zustimmung zu seinem Vorhaben, „den Ersamen unsern Official zu Coblentz und lieben Andechtigen Georgium Leonberger Doctorn umb seiner geschicklichkeit willen“ auf seine Reise nach Trient mitzunehmen<sup>21</sup>. Er sandte ihn dann voraus, wahrscheinlich, um die erforderlichen Vorbereitungen für die Ankunft des Kurfürsten und seines Gefolges zu treffen. An den Konzilsverhandlungen war er nicht beteiligt. Nach seiner Rückkehr wurde er 1553 Dekan von St. Florin, starb aber schon am 7. Juli 1560 in Bad Ems<sup>22</sup>.

Schließlich gehörte noch zu den Vorboten des Kurfürsten der Dr. med. Thomas Ennius. Er hatte wohl den Auftrag, in Trient für ein der schwachen Gesundheit des Kurfürsten zuträgliches Quartier zu sorgen. Tatsächlich berief sich der Kurfürst, als er sich im Januar 1552 um die Erlaubnis bemühte, das Konzil verlassen zu können, darauf, daß er das dortige Klima nicht vertrage und daß er sich schon bei seiner ersten Anwesenheit in Trient im Sommer 1543 eine ernste Erkrankung zugezogen habe, an der er jetzt noch zu tragen habe<sup>23</sup>. Ennius stammte aus Ostfriesland und wurde im November 1548 an der Universität Köln schon als dr. med. inskribiert<sup>24</sup>. Mehr war über ihn nicht festzustellen. Eigentlicher Leibarzt des Kurfürsten war er nicht. Als solcher begegnet uns vielmehr schon 1548 und auch noch später Simon Reichwein aus Montabaur, derselbe, der im Auftrag des Kurfürsten die erste authentische Ansicht von Trier für Sebastian Münsters Kosmographie vermittelte<sup>25</sup>.

Nachdem so durch die Anwesenheit der vier Gelehrten die Vorbereitungen für die Ankunft des Kurfürsten gehörig getroffen werden konnten, zog dieser selbst am 29. August 1551 gleichzeitig mit dem Mainzer Kurfürsten Sebastian von Heusenstamm in Trient ein. „Quorum adventus totum concilium mirum in modum exhilaravit, uti ex eo ipsius concilii auctoritas et existimatio maxime aucta fuerit, atque spes concepta, quod alii tam ipsius germanicae nationis, quam aliarum provinciarum praelati citius ac libentius ad concilium venturi sint. Quare

<sup>19</sup> Kopialbuch. Fol. 252r.

<sup>20</sup> Hontheim. P. 551. Kopialbuch. Fol. 251v.

<sup>21</sup> Kopialbuch. Fol. 18r.

<sup>22</sup> Brower-Masen, Metropolis. P. 226. Hontheim. P. 551.

<sup>23</sup> CT 11. P. 817, nota 2.

<sup>24</sup> Matr. Köln. S. 1027.

<sup>25</sup> Vgl. [Leonhard] Kell, Humanisten in den Trierer Landen im Anfang des 16. Jahrh. 3. Simon Reichwein. Trier. Chronik. [N. F.] Jg. 17. Trier 1921. S. 82–89.

gratiae agendaae sunt deo.<sup>26</sup>, so berichten die Konzilsakten am Tag ihres Eintreffens, auf das man so lange schon gewartet hatte.

Uns interessiert in diesem Zusammenhang nicht der Kurfürst selbst und die Rolle, die er in Trient spielte, sondern das Gefolge, mit dem er erschien. Wir verdanken die Namen dem Fleiß des Konzilssekretärs Massarelli, der es nicht versäumte, sie zur Vervollständigung der Anwesenheitsliste zu notieren. Als Gefolge der Trierer Herren erscheinen dabei:

R. et nobilis D. Reinherus dominus a Pallant et Vildenburg, archidiaconus S<sup>ti</sup> Mauricii in Tholeia in Metropolitana ecclesia Trevirensi.

Joannes Henricus comes a Leyningen et Dagspurg, Dominus Asperimontis.

Quirinus Gangolphus Baro a Geroltzeck et Sultz, aule prefectus.

Symon Boes a Waldeck junior.

Adolphus a Schetlet.

Georgius ab Elter.

Philippus Waldecker a Reimpt.

Philippus a Homburg, mag<sup>r</sup> equitum<sup>27</sup>.

Reinherus oder Reinhard von Pallant, Herr zu Wildenburg, entstammte einer alten weitverzweigten Familie, benannt nach der Burg Pallant bei Düren, die auch Beziehungen zu Familien im damaligen Erzbistum Trier hatte<sup>28</sup>. 1528 erscheint Reinhard als Domizellar, 1541 als Kanonikus am Trierer Dom, nachdem er im Oktober 1530 in der Kölner Artistenfakultät eingeschrieben worden war. 1546 erhält er die Pfarrei Wallendorf (im heutigen Kreis Bitburg), deren Kollatoren zur Familie der Pallant gehörten<sup>29</sup>. Am 14. Juli 1551, also kurz vor seiner Abreise nach Trient, leistet er den Eid als Archidiakon von St. Mauritius in Tholey und tritt damit in den Kreis der vornehmsten Geistlichen des Erzbistums<sup>30</sup>. Sein Sprengel, den er zu verwalten hatte, „umfaßte das Tal der Saar von Konz bis unterhalb Saarbrücken, den südlichen Teil des Hunsrückens bis über Hermeskeil hinaus, das Moseltal von unterhalb Diedenhofen bis Konz und den Höhenzug zwischen Saar und Mosel und deren Vereinigung bis

<sup>26</sup> Acta genuina (vgl. oben Anm. 7). P. 483.

<sup>27</sup> CT 11. P. 1009 sq. Hubert Jedin, Die deutschen Teilnehmer am Trienter Konzil. Theol. Quartalschrift. Jg. 122. Rottenburg 1941. S. 238—61, bemerkt S. 247, daß sich der Konzilssekretär die für ihn ungewöhnlichen Namen, um sie auch richtig festzuhalten, von einem Deutschen habe aufschreiben lassen, und teilt sie nach diesem Zettel — Vat. Arch. Concil. T. 146. Fol. 98 u. 145r — mit, während sich die obige Liste mit einigen abweichenden Schreibungen im gleichen Band der Akten Fol. 399 und nach Fol. 136 findet.

<sup>28</sup> Vgl. Joseph Strange, Beiträge zur Genealogie der adligen Geschlechter H. 1. Köln 1864. S. 26—30.

<sup>29</sup> Nach den Protokollen des Trierer Domkapitels mitgeteilt von Julius Wegeler, Beiträge zur Specialgeschichte der Rheinlande. Bd. 2. Coblenz 1880. S. 67. Matr. Köln. S. 909. Stange a. a. O. S. 29.

<sup>30</sup> Brower-Masen, Metropolis. P. 171.

südlich von Udern im Lothringischen<sup>31</sup>, wobei man einen schmalen, aber tiefen Einschnitt von Süden her, der zum Bistum Metz gehörte, absetzen muß. Nach seiner Rückkehr von Trient stieg er nach wenigen Jahren — 1556 — sogar zur höchsten Stufe der Archidiakone auf und wurde Großarchidiakon von St. Peter in Trier<sup>32</sup>. Aber dann meldet das Schöffensteinium von Wildenburg, wo er seinen Wohnsitz hatte, er habe um das Jahr 1568 „den geistlichen Stand übergeben et elegit sibi conjugem in arce Lintzenich prope civitatem Juliacam vom Geschlechte Hatzfeld et obiit ao 1571.“<sup>33</sup> Es ist immerhin erwähnenswert, daß er im Visitationsbericht des Archidiakonates Longuyon von 1570 noch als „Pastor“ von Wallendorf erscheint und jedenfalls seine Einkünfte noch bezog<sup>34</sup>, während die Trierer Kapitelsverzeichnisse seinen Tod für 1572 angeben, ohne zu vermerken, welchen Ausgang er genommen hat<sup>35</sup>. Nicht ganz durchsichtig sind die Beziehungen des Archidiakons zu einem Prämonstratenser, Johannes von Kerpen, worauf sich eine Notiz im Album der Abtei Steinfeld bezieht. Von diesem, der 1549 zum Priester geweiht wurde, heißt es, er sei als „apostata“ dem Amtmann von Mayen (in Wehr bei Mayen befand sich eine von Steinfeld abhängige Propstei) in Gewahrsam übergeben worden und Erzbischof Jakob von Trier (Jakob III. von Eltz, 1567—1581) habe an den Abt von Steinfeld geschrieben, er solle ihn abführen lassen: „Exitio ipsi fuit conversatio cum Reinerio Pallando, archidioeceseos (so der Text. Es muß natürlich archidiaconi heißen) Treverensis. Legantur acta.“<sup>36</sup> Danach muß man fast annehmen, daß auch Reinhard von Pallant sich noch im späten Alter der neuen Lehre zugewandt hat.

Johann Heinrich Graf von Leiningen, und Dagsburg, Herr von Aspermont, der an zweiter Stelle genannte Begleiter des Kurfürsten, war

<sup>31</sup> Geschichte der Pfarreien der Diözese Trier. Bd. 1. Allgemeines. Bearb. v. Jakob Marx. Trier 1923. S. 19.

<sup>32</sup> Brower-Masen, Metropolis. P. 157. Wegeler (oben Anm. 29). S. 67.

<sup>33</sup> Schannat. S. 184; 196 f. Strange (oben Anm. 28). S. 30.

<sup>34</sup> Archidiaconatus, tituli S. Agathes, in Longuiono . . . descriptio, quam . . . eruit . . . Joannes W. Heydinger. Aug. Trev. 1884. P. 298 sq.

<sup>35</sup> So bemerkt schon Bärsch in der Anm. 2 zu Schannat S. 184. Die Nachprüfung in den im Bistumsarchiv Trier aufbewahrten Protokollen bestätigte die Angabe. Sein Wappen befindet sich noch auf der 1570 von Rupprecht Hoffmann begonnenen Domkanzel. Vgl. Nikol. Irsch, Der Dom zu Trier. Düsseldorf 1931. S. 221.

<sup>36</sup> Mitgeteilt von Joh. Wilh. Jos. Braun, Zur Geschichte der Abtei Steinfeld in der Eifel. Annalen des Hist. Vereins f. d. Niederrhein. H. 8. Köln 1860. S. 124. Mit der Abtei Steinfeld hatte Reinhard von Pallant übrigens einen heftigen Streit wegen des Zehnten zu Wildenburg, der sich von 1547 bis zu seinem Tode hinzog und sogar das Reichskammergericht beschäftigte. Vgl. Otto R. Redlich, Jülich-Bergische Kirchenpolitik am Ausgange des Mittelalters und in der Reformationszeit. Bd. 2, T. 1. Bonn 1911. S. 841, Anm. 2.



ebenfalls Kanonikus in Trier und seit 1529 im geistlichen Stand<sup>37</sup>. Die Grafen von Leiningen, deren Besitz im Wormsgau lag, standen seit der Zeit des Kurfürsten Balduin im Lehensverhältnis zu Trier<sup>38</sup> und stellten während des Mittelalters auch eine Reihe von Trierer Domherren<sup>39</sup>. Johann Heinrich, von dessen weiteren Lebensschicksalen nichts bekannt ist, war das 13. Kind des Grafen Emich VIII. und starb 1579<sup>40</sup>. Sein Neffe, Emich X., geb. 1540, zog 1557 mit dem neuen Kurfürsten von Trier, Johann VI. von der Leyen, zum Reichstag nach Regensburg und begleitete ihn 1562 zur Wahl Kaiser Maximilians II. nach Frankfurt. Später aber führte er in seinen Landen die Reformation ein<sup>41</sup>.

Die übrigen Mitglieder des Gefolges waren kurfürstliche Beamte und Edelleute. Der Hofmeister Quirin Gangolf Freiherr von Geroldseck und Sulz gehörte zur Linie Hohen—Geroldseck der Herrn von Geroldseck, einer Burg bei Lahr im Badischen. Sein Vater war Statthalter zu Horb im Württembergischen, kaiserlicher Oberst und Landvogt im Oberelsaß. Er selbst war 1527 geboren, machte also die Reise nach Trient als 24jähriger mit, vermählte sich 1558, starb aber schon 1569. Mit seinem einzigen Sohn erlosch die Linie im Mannesstamm<sup>42</sup>.

Simon Boos von Waldeck der Junge entstammte einem auf der Burg Waldeck bei Kastellaun ansässigen Ministerialengeschlecht, war kurfürstlicher Amtmann in Oberwesel, später auch Amtmann zu Boppard und Wellmich und gleichzeitig kurfürstlich-pfälzischer Amtmann zu Meisenheim. Er starb am 1. November 1561<sup>43</sup>.

Bei Adolf von Schetlet handelt es sich wohl um einen Adolf von Chastelet (Châtelet) aus einem lothringischen Geschlecht. Er war dann ein Verwandter des Trierer Kurfürsten Johann Ludwig von Hagen (des unmittelbaren Vorgängers Johanns von Isenburg), dessen Großmutter väterlicherseits eine Johanna von Chastelet war<sup>44</sup>. Vermutlich ist er auch verwandt (wenn nicht identisch) mit jenem Adolf von Schettle, der als

<sup>37</sup> Brinckmeier. S. 246f. Auch ein Bruder von ihm, Engelhard, war vorübergehend Domherr in Trier.

<sup>38</sup> Friedrich VI. verpfändet 1335 dem Kurfürsten Balduin seinen Anteil an der Burg Leiningen und wird von Balduin damit belehnt. Brinckmeier. S. 119. Adam Goerz, Regesten der Erzbischöfe zu Trier. Trier 1861. S. 77. 30. März.

<sup>39</sup> Wilhelm Kisky, Die Domkapitel der geistlichen Kurfürsten in ihrer persönlichen Zusammensetzung im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert. Weimar. 1906. S. 181f.

<sup>40</sup> Brinckmeier. S. 247.

<sup>41</sup> Ebda. S. 333—35. Hontheim. P. 875a.

<sup>42</sup> Möller [1.]. Taf. 5.

<sup>43</sup> Schannat. S. 353—55. Hontheim. P. 701b; 719a. Joh. Maxim. Humbracht, Die höchste Zierde Teutsch-Lands. Franckfurt a. M. 1707. S. 125.

<sup>44</sup> Freundlicher Hinweis von Herrn Studienrat i. R. Heinrich Milz in Neumagen. Vgl. Ernst Wackenroder, Die Kunstdenkmäler des Landkreises Trier. Trier 1936. S. 66 f. Abb. 27. Vgl. auch Möller. Bd. 3. Taf. 90.

Begleiter des Kurfürsten Johanns VI. von der Leyen bei der Kaiserwahl von 1562 in Frankfurt erscheint<sup>45</sup>.

Der Stammsitz der Herren von Elter (Autel) lag in der heute belgischen Provinz Luxemburg im ehemaligen Erzstift Trier. 1422 ist ein Johann von Elter Domherr in Trier<sup>46</sup>. Die Mutter (oder Stiefmutter?) des ebengenannten Kurfürsten Johann Ludwig war eine Catharina von Elter. Georg, Herr zu Elter und Vogelsang, zog mit nach Trient, vermählte sich 1553, starb aber schon vor 1565<sup>47</sup>.

Philipp Waldecker von Kaimt<sup>48</sup> war kurfürstlicher Stallmeister. Auch er begleitete 1562 den Kurfürsten Johann von der Leyen zur Kaiserwahl<sup>49</sup>.

Philipp von Homburg schließlich war Amtmann zu Saarbürg und St. Wendel<sup>50</sup>. In der Pfarrkirche zu Saarbürg befand sich sein von Meister Hans Rupprecht Hoffmann geschaffenes Grabdenkmal<sup>51</sup>. Nach der Grabinschrift war er auch kurfürstlich-trierischer Rat und starb 1579 im Alter von 69 Jahren. Das Epitaph trägt als Bekrönung sein Wappen. Es ist dasselbe, das uns im stadttrierischen Wappenbuch<sup>52</sup> als Wappen des Trierer Schöffen Philipp von Homburg für 1520 überliefert ist, der schon 1503 als Schöffe, dann 1517 und 1523 als Bürgermeister und 1539 noch als Schöffe begegnet. Er wird also wohl der Vater des 1510 geborenen jungen Philipp gewesen sein<sup>53</sup>. Als der Markgraf Albrecht von Brandenburg-Kulmbach im Sommer und Herbst 1552 das Erzstift sengend und brennend durchzog, Trier besetzte, und die Kirchen von St. Paulin, St. Maximin und St. Marien in Flammen aufgingen, befehligte Philipp von Homburg die wenigen

<sup>45</sup> Hontheim. P. 875b.

<sup>46</sup> Kisky (oben Anm. 39). S. 175.

<sup>47</sup> Möller. Bd. 3. Taf. 90; 110.

<sup>48</sup> Die Trienter Listen (vgl. oben Anm. 27) haben Reimpt, bzw. Reinixt. Es handelt sich aber um das heutige Dorf Kaimt a. d. Mosel, in dem die Waldecker (wie die Boos von Waldeck ursprünglich Ministerialen auf der Burg Waldeck bei Kastellaun) Besitzungen hatten.

<sup>49</sup> Schannat. S. 356f. Hontheim. P. 875b.

<sup>50</sup> Als solcher wird er 1559 genannt. Hontheim. P. 787a; 830b.

<sup>51</sup> Auch diesen Hinweis verdanke ich Herrn Studienrat Milz. Vgl. Ernst Wackenroder, Die Kunstdenkmäler des Kreises Saarbürg. Düsseldorf 1939. S. 194. Abb. 146. Leider ist das Denkmal bei der Zerstörung der Saarburger Kirche am 24. Dez. 1944 restlos vernichtet worden.

<sup>52</sup> Handschrift der Stadtbibliothek Trier 1812/103b. S. 57.

<sup>53</sup> Vgl. [Christian] Lager, Regesten der in den Pfarrarchiven der Stadt Trier aufbewahrten Urkunden. (Trier. Archiv. Erg. H. 11). Trier 1910. Nr. 457; Nr. 80. Daß er auch 1517 schon Bürgermeister und 1539 noch Schöffe war wird belegt durch Lager, Regesten der Urkunden des ehemaligen St. Jakobshospitals in Trier bis zum Jahre 1769. (Trier. Archiv. Erg. H. 14.) Trier 1914. Nr. 447; 449; 573.

kurfürstlichen Truppen, die das von den Brandenburgischen besetzte Pfälzel zwar wiedereroberten konnten, aber dann von der feindlichen Besatzung Triers angegriffen und aufgerieben wurden, während Pfälzel (wie auch Saarbürg) ein Raub der Flammen wurde<sup>54</sup>.

So gewähren uns die Namen der Männer, die vor genau 400 Jahren mit dem Kurfürsten nach Trient zogen, einen kleinen, aber in mancher Hinsicht bedeutsamen Einblick in die trierische Geschichte jener Tage. Außer Pelargus besaß die Trierer theologische Fakultät damals keine Persönlichkeit, die in Trient hätte auftreten können. Die beiden Mitglieder des Domkapitels aber stellen typische Vertreter jener feudalen Herren dar, die den „geistlichen Stand“ erwählten, um in den Besitz der Pfründen zu gelangen, auf die sie als nachgeborene Söhne vornehmer Geschlechter einen Anspruch zu haben glaubten. Dem Kurfürsten selbst kann man den guten Willen nicht absprechen. Aber seine Anwesenheit in Trient (wie die seiner beiden rheinischen Kollegen) enttäuschte die Erwartungen der Konzilsväter. An den Verhandlungen konnte er, der weder die Priester- noch die Bischofsweihe besaß, nur repräsentativ teilnehmen. Seine größere Sorge galt dem bedrohten Bestand des weltlichen Erbstiftes, dessen hartes Schicksal in den Verheerungen durch den Brandenburger dem kranken Mann die letzten Lebensjahre trübte.

<sup>54</sup> Christoph Brower, Jakob Masen, *Antiquitatum et annalium Trevirensium libri XXV*. T. 2. Leodii 1671. P. 382.

Für öfter zitierte Quellen und Darstellungen sind folgende Abkürzungen verwandt worden:

- Brinckmeier = Eduard Brinckmeier, *Genealogische Geschichte des uradeligen . . . Hauses Leiningen*. Bd. 1. Braunschweig 1890.
- Brower-Masen,  
Metropolis = Christoph Brower, Jakob Masen, *Metropolis ecclesiae Trevericae . . .* ed. Christian von Stramberg. T. 1. *Confluentibus* 1855.
- CT = *Concilium Tridentinum*. Ed. Societas Goerresiana. T. 2. *Diariorum* P. 2. Coll. ed. ill. Sebast. Merkle. Frib. Br. 1911. T. 11. *Epistularum* P. 2. Coll. ed. ill. Godofr. Buschbell. Frib. Brig. 1937.
- Hontheim = [Joh. Nic. von Hontheim.] *Historia Trevirensis diplomatica . . .* T. 2. *Augustae Vind. & Herbipoli* 1750.
- Kopialbuch = Kopialbuch (*Liber niger*) des Stiftes St. Florin in Koblenz. Handschr. 168 der Bibliothek des Priesterseminars Trier.
- Matr. Köln = Matrikel der Universität Köln. Bearb. von Herm. Keussen. Bd. 2. Bonn 1919.
- Möller = Walther Möller, *Stamm-Tafeln westdeutscher Adels-Geschlechter im Mittelalter*. (Bd. [1]). 3. Darmstadt. 1922—36.
- Postina = Alois Postina, *Der Straßburger Weihbischof Johann Delfus*. In: *Festgabe . . . Hermann Grauert zur Vollendung des 60. Lebensjahres*. Freib. i. Br. 1910. S. 233—44.
- Schannat = Joh. Friedr. Schannat, *Eiffia illustrata . . . übers. . . hrsg.* v. Georg Bärsch. Bd. 2, Abth. 2. Trier 1844.

## EHENOT UND SITUATIONSETHIK

VON PROF. DR. NIKOLAUS SEELHAMMER, TRIER

In dem Werkblatt „Der Männerseelsorger“, herausgegeben von der Arbeitsstelle für Männerseelsorge und Männerarbeit in den deutschen Diözesen in Fulda, Nr. 1 vom Juli 1950, erschien unter dem Titel: „Ehenot, Versuch einer Lösung für Ungezählte“ ein Artikel, den „ein Akademiker des Rheinlandes zur freien Verwendung zur Verfügung“ gestellt hat. Die Schriftleitung brachte den Artikel, distanzierte sich aber von dem Inhalt. Im 2. Heft (September 1950) hat Hollenbach SJ. dazu Stellung genommen und Irrtümer richtiggestellt. Die Frage betrifft das Problem der Empfängnisverhütung in der Ehe, und der Vorschlag besagt: die absichtliche Empfängnisverhütung sei für Eheleute, die grundsätzlich das Kind bejahen, aber „Gründe haben, die einen Verzicht auf Kinder oder die Beschränkung ihrer Zahl unabweisbar machen“ (S. 17), höchstens läßliche Sünde, nach Meinung des Schreibers gar keine Sünde. Läßliche Sünde aber braucht man nicht zu beichten, „die Empfängnisverhütung braucht unter diesen Umständen nicht gebeichtet zu werden“ (S. 17). „Die Beichtväter könnten also, wenn sie vorstehende Tatbestände bei einem Beichtenden feststellen, diesem Beichtenden erklären, daß eine läßliche Sünde vorliegt und es ihm freigestellt sei, ob er die Ehe, d. h. die Empfängnisverhütung erwähnen will oder nicht“ (S. 18). Er versucht dann zu beweisen, daß in seinem Fall keine der drei Voraussetzungen zu einer schweren Sünde vorhanden seien (S. 17). Man könne diesen Weg auch ohne Beichtvater gehen, „das eigene Gewissen ist ja entscheidend“ (S. 18). Aber dies sei vorläufig „angesichts unserer unnatürlichen Ängstlichkeit und Skrupellei“ noch erfolglos (S. 18).

Es geht im Grunde aber nicht um diese Einzelfrage allein, sondern um die Haltung, die sich hier bekundet, was der Verfasser mit dem Satz ausdrückt: das Gewissen ist ja entscheidend; es geht um die Gefahr der Subjektivierung des Gewissens. In dem Februarheft der Stimmen der Zeit 1950 hat Karl Rahner diese Gefahr gezeigt in einem Aufsatz: Situationsethik und Sündenmystik<sup>1</sup>. Zu diesen Ausführungen gewinnen wir das richtige Urteil ausgehend von der katholischen Lehre über drei Fragen: 1. die Bedingungen für eine schwere Sünde, 2. das Gewissen in der Entscheidung, 3. die moraltheologische Bewertung der Empfängnisverhütung.

<sup>1</sup> Man vergleiche hierzu: W. Dirks: Wie erkenne ich, was Gott von mir will. Zur Berechtigung einer Situationsethik. Frankf. Hefte, 6. Jahrg. 4. Heft, April 1951. Desgleichen Herderkorrespondenz April 1951 und Egenter: Kasuistik als christliche Situationsethik, in Münchener Theol. Zeitschrift, Oktober 1950.



## I.

1. Erstes Kennzeichen der schweren Sünde ist die Wichtigkeit des Gebotes oder der Ordnung, die in Frage steht. Was für die religiöse und sittliche Ordnung im Leben des Einzelnen und der Gemeinschaft von wirklich großer Bedeutung ist, verpflichtet wesensmäßig schwer. Diese Verpflichtung besteht entweder schon von Natur oder auf Grund göttlichen Gesetzes oder kann von rechtmäßiger menschlicher Autorität positiv geboten werden. Das ist die „wichtige Sache“. Zu den wichtigen Lebensgebieten gehört ohne Zweifel das Geschlechtsleben und seine Ordnung in der Ehe, so daß grundsätzlich seine wesentlichen Verpflichtungen auch als schwere (wichtige Sache) anzusehen sind<sup>2</sup>.

2. Die zweite Voraussetzung für eine schwere Sünde ist die Erkenntnis des Handelnden von seinem Tun. Ein Doppeltes ist damit gemeint: das klare Bewußtsein von dem, was man tut, und das Wissen um dessen sittliche Qualität: Gutheit, Erlaubtheit, Bosheit (*advertentia ad actum et ad qualitatem moralem actus*). Getrübtes Bewußtsein und mangelnde Erkenntnis vermindern die Zurechnung und volle Verantwortung. Es genügt, im allgemeinen die Schwere der in Frage stehenden Sache zu erfassen, wie man es bei normalen Menschen voraussetzen muß<sup>3</sup>.

3. Das dritte Kriterium der schweren Sünde ist die freie Einwilligung. Die Zustimmung des Willens hängt wesentlich von der Erkenntnis ab. Wer das als gut oder böse Erkannte tut, will das Gute oder Böse. Die Zustimmung kann aber eben eine aktuelle oder habituelle Hemmung erfahren z. B. durch Veranlagung, pathologische Zustände, Gewohnheit, Leidenschaft, moralischen Zwang. Dann ist die Entscheidung nicht eindeutiger Ausdruck der wirklichen Willensrichtung, und die Zurechnung und Verantwortung ist beeinträchtigt. Doch bleibt auch dann noch schwere Sünde möglich<sup>4</sup>. Im allgemeinen ist die mit normaler Erkenntnis der Situation getroffene Entscheidung auch eine freie Einwilligung. Die konkrete Situation gewinnt man durch Vergleich der subjektiven Verhältnisse mit dem allgemeinen Gebot.

## II.

Das Gewissen in der sittlichen Entscheidung. „Das Gewissen ist ja entscheidend“, heißt es in der angeführten Zuschrift. Der Schreiber weiß sehr wohl, daß sein Vorschlag nicht mit der allgemeinen katholischen Lehre übereinstimmt, er will diese wohl auch nicht grundsätzlich leugnen, aber doch feststellen, daß sie nicht in allen Fällen anwendbar sei. Dies soll zutreffen, „wenn einem solchen

<sup>2</sup> Vgl. Tillmann a. a. O. 273.

<sup>4</sup> Vgl. Müncker, Die psycholog. Grundlagen der kath. Sittenlehre, S. 70 f.

Ehepaar nicht einleuchten will, daß sein Verhalten vor Gott eine schwere Sünde sei“.

Das Gewissen ist in der Tat entscheidend als subjektive Norm. Der Gewissensspruch ist mehr als richtige Einsicht, weil diese sich im rein intellektuellen Gebiet vollziehen und abschließen kann. Er enthält mit dem Urteil über die sittliche Qualität zugleich das Drängen zur Willensentscheidung, zur persönlichen Stellungnahme. Im Wollen, zumal auf sittlichem Gebiet, geschieht eine Wendung des Lebensganges in eine als richtig erkannte und darum gewählte Richtung. Kann diese Hinwendung nun richtig vorgenommen werden, wenn der Mensch sich rein individualistisch verhält, sich isoliert, indem er sich auf sein Gewissen allein verläßt? Sind nicht die Gesetze innerhalb der Gemeinschaften wegweisend — mehr oder weniger wesentlich —, so daß jeder, der sich zu ihnen rechnet, sich auch an diese Weisungen halten muß? Dann gilt dies auch für die katholischen Christen bezüglich der Forderungen der Kirche durch das ordentliche Lehramt und die Gesetzgebung. Im normalen Fall muß also das Gewissen entsprechend den klaren und gerechten Gesetzen gebildet werden. Das ist selbstverständlich für den, der sich als Glied der betreffenden Gemeinschaft — hier der Kirche — fühlt; denn er weiß, daß jede Forderung eines Gesetzes eine Einschränkung bedeutet. Das Gewissen muß man, so merkwürdig es zunächst klingen mag, auch soziologisch sehen. Wie der Mensch in wesenhafter Beziehung zu Gott und den menschlichen Gemeinschaften steht, so muß auch jede sittliche Stellungnahme so erfolgen, daß diese „Gegebenheiten“ anerkannt bleiben und als sittliche Bindung bejaht werden. Das geschieht im Gewissen, und es macht gerade erst die Spannung aus, daß das persönliche Gewissen sich formen muß an diesen für alle Menschen geltenden Normen. Gewissen soll ja den Menschen in concreto verwirklichen, voll auswirken. Der Gewissenhafte ist der echte Mensch gemäß der Idee Gottes, der Mensch auf Gott hin.

Mündigkeit des Gewissens besagt etwas anderes als Unabhängigkeit. Mündig sein soll der erwachsene Mensch, erst recht der Christ. Aber auch der Mündige, und gerade er, steht in der Gemeinschaft. Christ kann man nur in der Gemeinschaft der Kirche, und zwar auch der Rechtskirche sein. Wer sich zu ihr zählt, muß also die Autorität der Kirche als des fortlebenden Christus, als Garanten des göttlichen Willens anerkennen und sich nach ihr richten. Mündig sein heißt, die allgemeine Forderung auf die eigene Lage anwenden, sie bejahen und das „Wie“ der Anwendung selbst bestimmen, ohne jedesmal es sich von einem anderen vorsagen zu lassen. Es heißt aber nicht, nach seinem unabhängigen Gewissen und auch gegen die klaren Weisungen der Kirche sich entscheiden. Die Erziehung zur Gewissenhaftigkeit muß sich darauf richten, daß man vor Gott verantwortlich steht, vor dem Selbsttäuschung nicht standhält.

Die Sicherheit des Gewissens wird erst erreicht, wenn es sich nach der Ordnung Gottes richtet, die insbesondere am geoffenbarten Wort Gottes erkannt wird. Da die Kirche die Hüterin der Offenbarung ist, so gibt ihre Lehre eine bessere Einsicht und Garantie als die alleinige Stimme im eigenen Inneren, die so leicht Täuschungen des Ichtriebes unterliegt. Frei sein heißt nicht ungebunden, losgemacht von Gesetzen. Es ist positiv „Freiheit sach- und wertgemäßen Handelns im Rahmen der pflichtgemäßen Ordnung“<sup>5</sup>. Die Gewissensentscheidung muß also das Tun eingliedern in diese Ordnung Gottes, indem man sich positiv, d. h. liebend in sie einfügt, nicht individualistisch sich absolut setzend ihr entzieht. So erst wird es wirklich frei, d. h. angeglichen an Gott, der absolut frei ist.

Nun ist aber auch der Fall möglich, daß jemand glaubt, anders handeln zu dürfen oder zu sollen, als vorgeschrieben ist. Bei unüberwindlichem Irrtum ist natürlich das Gewissen allein maßgebend, weil die Überzeugung besteht, man habe die objektive Norm richtig erfaßt. Aber Irrtum kann auch verschuldet sein. Dann rechtfertigt er auch nicht die aus ihm folgende Gewissensentscheidung. Solcher Irrtum kann entstehen durch öftere Handlungen wider besseres Wissen, wodurch das Gewissen abgestumpft wird. Daß jemand „glaubt“, entgegen den objektiven Forderungen handeln zu dürfen, muß nicht schon seine Überzeugung sein, kann auch ein Zweifel bedeuten. Dann ist der Irrtum überwindbar. Es geht nicht an, die Bedenken einfach beiseite zu schieben und sich gegen sie zu entscheiden, „weil es nicht einleuchten will“. Ein Zweifel genügt nicht schon, um gegen das Gesetz zu handeln. Wo eine „probable Meinung“ besteht, darf man nach dieser sein Gewissen bilden. Mit einem Zweifel handeln ist nach der übereinstimmenden Lehre der Theologen nicht statthaft, weil man sich dadurch der Gefahr aussetzt, das Gebot zu übertreten. Stets muß der Zweifel beseitigt und eine sichere Entscheidung getroffen werden. Ist diese echt, ehrlich gemeint und nicht eine Selbsttäuschung, so ist sie maßgebend, selbst wenn sie objektiv irrig wäre. Aber die Gefahr der Selbsttäuschung ist groß, wie hier aus der Bemerkung: „wenn es nicht einleuchten will“ hervorgeht. Irrig ist die Behauptung: „Ehrlicher Zweifel in einer nicht dogmatischen Angelegenheit verhindert das Zustandekommen von schwerer Sünde“ (S. 17). Soll das besagen, daß in moralischen Fragen die Kirche keine bindenden Weisungen geben könne und darum ein Zweifel erlaubt sei? Was ist ehrlicher Zweifel? Doch wohl *dubium positivum*, ob etwas erlaubt ist oder nicht. Für solchen Zweifel müssen gute Gründe vorliegen. Diese müssen, soweit sie der subjektiven Situation entspringen, doch gemessen werden an den allgemeinen Gesetzen, die nicht schon dadurch ihre ver-

<sup>5</sup> Egenter: Von der Freiheit der Kinder Gottes, S. 228; I. P. Steffes in „Die Kirche in der Welt“, III. Jahrg. III. Lieferung, S. 335 f.; und mein Aufsatz: Vom mündigen Gewissen, im Pastoralblatt, Juli 1943, S. 9—16.

pflichtende Kraft verlieren, daß sie „nicht einleuchten wollen“. Hier ist eine große Versuchung des Subjektivismus, sich den Bindungen der Gemeinschaft zu entziehen, wenn sie schwer werden. Ist das nicht eine Loslösung von der Autorität der Kirche? Wenn so oft betont wird: das Gewissen ist entscheidend, so muß hinzugefügt werden: das Gewissen darf aber nicht absolut genommen, nicht losgelöst werden von der Lehre der Kirche, so daß man gegen diese handelt, wenn es nicht einleuchtet, daß man zu solchem Opfer verpflichtet wäre. Gottes Wille fordert aber notwendig Opfer. Das Gewissen ist als Stimme Gottes maßgebend, aber die allgemeine Lehre der Kirche ist auch Gottes Wort, und wer sich ihr widersetzt, läuft Gefahr, die von Affekten bestimmte eigene Meinung für das wahre Gewissen zu halten. Die Stimme des eigenen Herzens ist nicht immer die Stimme Gottes im Gewissen.

### III.

Die kirchliche Lehre über die sittliche Bedeutung des Geschlechtslebens und die daraus entstehenden Verpflichtungen ist einheitlich. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß es ein wichtiger — weil wesentlicher — Faktor für das Leben des einzelnen und der Gemeinschaft ist. Aus dieser physischen Gegebenheit folgt notwendig, daß das Einhalten der geschlechtlichen Ordnung im sittlichen Bereich eine wichtige Förderung ist. Das ist eben das, was wir als wichtige Sache bezeichnen; das Abweichen von der natürlichen, gottgewollten Ordnung muß darum auch schwere Störung der sittlichen Ordnung, d. h. schwere Sünde sein. Eine solche Unordnung ist aber die künstliche Empfängnisverhütung auch dann, wenn grundsätzlich das Kind bejaht wird, aber wichtige Gründe eine Empfängnis zur Zeit widerraten. Der Akt wird seines natürlichen Sinnes beraubt, welcher überindividuell ist, insofern er seiner Art nach auf die Zeugung hingeordnet ist, wenn auch deren Eintreten sich, sofern sie nicht absichtlich unmöglich gemacht wird, menschlicher Beeinflussung entzieht. Überindividuell ist der Akt auch als Ausdruck der vollen Liebesgemeinschaft. Auch dies wird in der Empfängnisverhütung nicht ganz verwirklicht, insofern nämlich die volle Hingabe gar nicht zustande kommt. Der eheliche Verkehr an den sogenannten unfruchtbaren Tagen unterscheidet sich hiervon dadurch, daß seine Einzelstruktur der natürlichen Ordnung entspricht, mithin, soweit es von dem Tun der Menschen abhängt, beide Zwecke verwirklicht werden können<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Vgl. meinen Aufsatz in T. Th. Z. 1949 Heft 5/6. Für die in dieser Frage einheitliche kirchliche Lehre vgl. man z. B. St. Thomas contra gentes III. c. 122, A. Vermeersch SJ., Theol. Mor. IV de castitate Nr. 76; Noldin-Schmidt, Theol. Mor. de 6 praecepto (ed. 28) Nr. 73; Prümmer OP., Manuale Theol. Mor. III Nr. 700; Cast. con. Nr. 54 ff.



#### IV.

a) Es besteht also kein Grund zu der Annahme, die bewußte Empfängnisverhütung sei keine wichtige Sache und könne schon darum nicht als objektiv schwer sündhaft bezeichnet werden. Trotzdem leugnet der Verfasser jenes Artikels die Wichtigkeit des Gegenstandes, indem er sagt, das höchste Gebot sei „Gottanerkennung und Liebe“. Demgemäß sei auch die schwerste Sünde Ablehnung Gottes, so daß man ihn keiner Anerkennung und Anbetung für würdig hält. Das tun aber die von ihm gemeinten Eheleute nicht, „vielmehr das Gegenteil in größter Demut“. — Was dieser letzte Satz eigentlich heißen soll, ist ziemlich unverständlich. — Diese Meinung scheint aus dem Irrtum hervorzugehen, daß nur Bosheitssünden als wirklich schwere Sünden zu betrachten seien, die sogenannten Schwachheitssünden aber keine Abwendung von Gott bedeuteten. Ohne Zweifel ist die Ablehnung Gottes aus Gleichgültigkeit eine größere Sünde als die Sünde aus Schwäche. Die größte Sünde ist der dem größten Gebot: der Liebe Gottes, entgegengesetzte Gotteshäß. Aber nach klarer katholischer Lehre gibt es auch andere sittliche Gebote, die ihrem Gegenstand nach „wichtig“ sind. Wer das leugnen will, kann sich nur auf seine private Meinung berufen, aber nicht vom Objekt her beweisen, daß absichtliche Empfängnisverhütung keine schwere Sünde sei.

b) Es bleibt zu untersuchen, ob in der gemeinten Situation die beiden anderen Merkmale der schweren Sünde: Erkenntnis des Bösen und Einwilligung gegeben sind. Was die Erkenntnis betrifft, ist der Sachverhalt so: advertentia ad actum physicum ist nicht fraglich. Aber der Verfasser meint, daß in seinem Fall die Empfängnisverhütung wohl keine schwere Sünde sei. Er weiß sich im Gegensatz zur kirchlichen Lehre. Wer zweifelt, ist nicht in einem unüberwindlichen Irrtum. Es ist gerade nicht so, wie er es versucht: wo man zweifle, ob etwas schwere Sünde sei, fehle die nötige Erkenntnis, es sei also konkret keine schwere Sünde, wenn man das Bezweifelte tue. Die Moraltheologen sagen vielmehr, man müsse, sofern man zu keiner völligen Klarheit komme, das Zweifelhafte unterlassen, weil man sich sonst der Gefahr der Sünde aussetzt. Zwar mindert der Zweifel die Verantwortlichkeit, aber nicht so, daß das Tun schon einfach keine schwere Sünde mehr ist<sup>7</sup>. Mit zweifelhaftem Gewissen darf man nicht handeln. Unser Verfasser versucht freilich, sich ein sicheres Gewissen zu bilden, indem er obige Überlegungen macht. Das ist wohl ein Fall der von Karl Rahner gezeichneten „Situationsethik“<sup>8</sup>. In Betracht der schwierigen Lage, in der junge Eheleute sind, bildet der Verfasser sich sein Gewissen so: wir bejahen grundsätzlich das Kind. Augenblicklich müssen wir aber darauf verzichten. Völlige Enthaltensamkeit

<sup>7</sup> Prümmer I. Nr. 46 und Nr. 310 und 330. Mausbach, Kath. Moraltheologie, 7. Aufl. von Tischleder, Münster 1936, I Bd. S. 164.

<sup>8</sup> A. a. O. 337 ff.

ist unmöglich. Die Methode Ogino-Knaus ist uns zu unsicher. Also bleibt uns nur der Weg der künstlichen Empfängnisverhütung. Dieser ist zwar allgemein nicht erlaubt, aber für uns ist er erlaubt. — Den Grund für diesen Schluß gibt er nicht an. Es wird wohl dieser sein: Wir können und wollen nicht auf den ehelichen Verkehr verzichten.

Diese Entscheidung wird getroffen im vollen Bewußtsein, daß sie der Lehre der Kirche entgegensteht. Sie ist irrig. Wäre sie unüberwindlich irrig, so wäre sie verpflichtend. Nun aber muß das Gewissen sich an der bekannten äußeren Norm orientieren, und zwar auch in schwierigen Situationen. Man darf sich aber nur gegen diese entscheiden, wenn man die Überzeugung hat, daß ihre Beobachtung konkret wirklich unmöglich oder gar sittlich schlecht ist. Trifft das hier zu? Es könnte jemand erwidern: Ja, es ist schlecht auf den Verkehr zu verzichten, weil die Ehe zerbrechen würde, wir sind aber verpflichtet, diese zu erhalten. Und der Verkehr ist eines der wichtigsten Mittel dazu. Dagegen müßte man freilich sagen: Ja, die Ehe muß erhalten werden, aber mit den rechten Mitteln. Der Verkehr mit Empfängnisverhütung ist aber der Natur des Aktes widersprechend, also kein geeignetes Mittel. Er ist erst recht kein notwendiges Mittel zur Erhaltung der ehelichen Gemeinschaft. Diese kann auf andere Weise gewahrt werden, wenn auch freilich mit Opfern! Die Pflicht zum „naturgemäßen“ ehelichen Verkehr ist eine Forderung des natürlichen Sittengesetzes, von ihr gibt es keine Ausnahme. Ihre Verletzung kann darum niemals Mittel zu einem guten Zwecke sein. Es handelt sich hier also nicht um eine echte Pflichttenkollision, da sich keine „gleichen“ Pflichten entgegenstehen, die nicht gleichzeitig erfüllt werden können<sup>a</sup>. Auf den weiteren Einwand, es sei praktisch unmöglich, die völlige Enthaltensamkeit zu üben (S. 17), muß entgegnet werden: a) ein Ausweg ist trotz der vielfach angezweifelte Wirksamkeit die periodische Enthaltensamkeit, b) es ist nicht unmöglich, die Enthaltensamkeit in der Ehe zu üben, und sie wird in vielen Fällen eingehalten, wo z. B. einer der Gatten krank ist. Freilich ist das schwer, aber wer als Christ sagt: es ist zu schwer, Gott verlangt das nicht von mir, der leugnet die Weisheit der göttlichen Gesetze und die Wirksamkeit der göttlichen Gnadenhilfe. Wiederum wird hier eine gefährliche „Situationsethik“ angewendet: „Das verlangt der Herrgott nicht von uns.“ Kann jemand mit solcher Bestimmtheit sagen, daß Gott ein schweres Opfer von ihm nicht verlangt? Die recht verstandene Situationsethik will ja gerade das erfassen, was für jeden jetzt der Wille Gottes ist; aber nicht so sehr nach der negativen Seite (das verlangt Gott jetzt nicht von mir), als vielmehr nach der positiven Seite (das ist für mich jetzt der Wille Gottes)<sup>b</sup>. c) Gott verlangt in Wirk-

<sup>a</sup> Vgl. Mausbach-Tischleder a. a. O. 129; Schilling, Lehrbuch der Moraltheologie, 1. Bd. Nr. 102.

<sup>b</sup> Vgl. Dirks a. a. O. und Egenter in Münchener Th. Z.

lichkeit oft Schweres im Leben der Menschen, heroische Tugend, nicht nur von den Eheleuten.

Wie kann man sich von der allgemeinen Verpflichtung ausnehmen? Doch nicht mit dem Hinweis, das allgemeine Gesetz könne nicht alle einzelnen Fälle voraussehen und meinen. Eine allgemeine Vorschrift ist naturhaft so weitfassend, daß sie alle binden kann, die zu demselben Bereich gehören. Die Ausnahme muß im Einzelfall positiv nachgewiesen werden. Und zwar gilt dies wie im Rechtsbereich so auch für die sittlichen Forderungen. Dieser Nachweis und die Entscheidung werden von dem subjektiven Gewissen erbracht; aber dies eben muß geschehen in der Richtung der allgemeinen Norm und nicht als Flucht vor ihr, wenn die konkrete Situation zu schwer scheint.

Die Verurteilung der Empfängnisverhütung erfolgt nicht durch positive Vorschrift der Kirche, sondern sie ergibt sich mit Notwendigkeit aus der Natur der ehelichen Gemeinschaft, kann also auch nicht geändert werden. Darum muß sie für alle Situationen Geltung behalten. Situation besagt die besonderen Umstände, in denen das allgemeine Gesetz den einzelnen trifft und die es oft schwer machen, den Anspruch zu erkennen und die richtige sittliche Entscheidung zu treffen. Es bedeutet aber keine Lösung, sich auf sein Gewissen zu berufen und so gleichsam eine unangreifbare Position zu beziehen, „wenn es nicht einleuchten will“, daß in dieser schwierigen Lage die Forderung auch noch für einen gelte. In Wirklichkeit ist dieses Ausweichen ja eine Flucht aus der Gemeinschaft, und da Gemeinschaft nicht nur eine Beschränkung, sondern auch eine Bereicherung ist durch die Aufnahme in den größeren Raum, so bringt der Rückzug auf das eigene Gewissen, wenn es vom allgemein Gültigen abweicht, immer die Gefahr der Isolierung und Selbsttäuschung mit sich. Die Entscheidung nach dem Prinzip des geringsten Widerstandes ist sicher nicht die richtige.

In unserer Frage bedeutet dies: Die Meinung, unter den angegebenen Voraussetzungen sei die Empfängnisverhütung keine schwere Sünde, ist irrig, und zwar ist der Irrtum überwindbar; denn das Gewissen wird hier im bewußten Gegensatz zur kirchlichen Lehre gebildet mit der Begründung, jene Forderung zu erfüllen sei in diesem Falle unmöglich und man bejahe doch das Kind. Wer aber in einer Frage, die nicht bloß durch positives Gesetz, sondern der Ordnung der Natur nach eine sittliche Forderung darstellt, sich nach „eigenem Gewissen“ entscheidet, obwohl er sein Abweichen erkennt, kann nicht mit Recht sein *privates* Gewissen als einzig verpflichtendes Prinzip hinstellen.

c) In dem genannten Aufsatz wird behauptet, Eheleute, die bei obiger Voraussetzung bewußt die Enthaltensamkeit ablehnen und (so ist der Zusammenhang) die Empfängnisverhütung üben, „können nicht mit dem Vorwurf bedacht werden, daß sie mit völlig freier Ein-

willigung ein Gebot übertreten. Der freie Wille, wie er für eine schwere Sünde erforderlich ist, fehlt“. Ein Beweis dafür wird nicht gebracht. Wodurch soll nun in unserem Falle das Fehlen des freien Willens bewirkt werden? Eine Behinderung durch moralischen Zwang von Menschen aus kommt nicht in Frage. Aber besteht nicht „ein Zwang der Verhältnisse“? Diese machen ja gerade die schwierige Situation aus. Sie werden aber von den Moraltheologen nicht zum „moralischen Zwang“ gerechnet, weil sie unabhängig von menschlichem Wollen sind. Sie wirken insofern hindernd, als sie die Erkenntnis des augenblicklich Aufgegebenen und dessen Ausführung erschweren. Doch ist für den Christen auch dann noch die richtige Stellungnahme möglich, was Pius XI. in der Enzyklika *Cast. con* Nr. 62 betont: „Es sind keine Verhältnisse denkbar, unter denen die Gatten nicht mit Hilfe der göttlichen Gnade ihrer Pflicht treu bleiben und die eheliche Keuschheit von jenem entehrenden Mackel rein bewahren könnten. Denn Gott befiehlt nichts Unmögliches...“

Pathologische Zustände scheiden in unserer Frage ebenfalls als Behinderung aus. Sollen wir eine Beeinträchtigung der Freiheit durch den Zwang des Triebes annehmen? Ohne Zweifel kann das Drängen des Geschlechtstriebes sehr groß sein; aber es bleibt möglich, ihn so zu beherrschen, daß ihm nicht entgegen der sittlichen Ordnung Erfüllung gewährt wird. Dies leugnen hieße eben behaupten, Gott verlange von den Menschen unmögliches. Mag große Leidenschaft im Augenblick die Zurechnung und Verantwortung mindern, so bleibt der Mensch doch für das in diesem Zustand Getane verantwortlich, sofern er nämlich schuld ist an dem Anwachsen der Leidenschaft zu der jetzigen Stärke<sup>10</sup>. Nachgiebigkeit gegenüber der Leidenschaft hat die doppelte Wirkung, daß einmal die Hemmung geringer wird, aber auch — und das ist das besonders Gefährliche —, daß sie die Erkenntnis in ihre Richtung zieht und die Motive des Handelns in ihrem Sinne färbt und fälscht. Eine so starke Beeinträchtigung der Freiheit, daß eine schwere Sünde unmöglich ist, wird man nur in seltenen Fällen annehmen können. Wir meinen, daß der Fehlschluß aus einer Selbsttäuschung hervorgeht und nicht von Sünde entschuldigt.

Die Zuschrift an den „Männerseelsorger“ war sicher ein gut gemeinter Vorschlag eines Mannes, der die Gewissenskonflikte vieler in der Ehe kennt und ehrlich einen Ausweg weisen wollte. Auch wir kennen die schwierigen Situationen und Gewissensnöte vieler Eheleute und nehmen sie sehr ernst, sind aber der Überzeugung, daß es keine wirkliche Lösung bedeutet, wenn man Gottes allgemein gültige Ordnung nach dem individuellen Gewissen in der konkreten Situation deutet. Unsere kritische Stellungnahme sollte zeigen, daß jener Vorschlag irrig und darum unannehmbar ist.

<sup>10</sup> Müncker a. a. O. 71.



# DIE STUDIENORDNUNG IM TRIERER PRIESTERSEMINAR VON 1773 BIS 1950<sup>1</sup>

VON PROF. DR. MATTHIAS SCHULER

Als Papst Klemens XIV. durch das Breve „Dominus ac Redemptor“ vom 21. Juli 1773 die Aufhebung der Gesellschaft Jesu ausgesprochen und die bisherigen Güter der Jesuiten den Bischöfen für kirchliche Zwecke überlassen hatte, lag es nahe, diese Güter für die Erziehung des Klerus und für theologische Anstalten oder Schulen zu verwenden. So geschah es auch in Trier. Das bei der Dreifaltigkeitskirche gelegene Jesuitenkollegium SS. Trinitatis, wo die theologische Fakultät und das Gymnasium der Jesuiten bis dahin untergebracht waren, wurde zum Sitz der ganzen Universität bestimmt; das Gymnasium wurde nach der Dietrichstraße in die bisherigen Räume der Universität verlegt und den Piaristen als Lehrern übergeben. Im Noviziatshause der Jesuiten im Krahnen (d. i. im ältesten und westlichsten Teile des heutigen Mutterhauses der Borromäerinnen) errichtete Kurfürst Klemens Wenzeslaus durch Urkunde vom 16. Oktober 1773 ein Priesterseminar für die ganze Erzdiözese Trier. Die drei schon vorhandenen Priesterseminare, ein kleines am Jesuitenkolleg

<sup>1</sup> Es wurden benutzt und werden mit den Verfasseramen oder einer Abkürzung zitiert:

Blattau, Jo. Jac.: Statuta synodalia, ordinationes et mandata Archidioecesis Trevirensis. T. IV, V, VI, VII, Augustae Trevirorum, 1845, 1846, 1847, 1849.

Grabmann, Martin: Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit. Freiburg i. Br. 1933.

Jakob, Ludwig: Das Trierer Priesterseminar im Restaurationszeitalter besonders unter Bischof Hommer. Ungedruckte Staatsexamensarbeit in Maschinschrift 1951.

KL = Wetzter und Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl. Bd. 1—12. Freiburg i. Br. 1882—1901.

Lenz, Jos.: Ein streitbarer Trierer Philosoph, Franz Xaver Biunde, in der Sorge seines Bischofs Josef von Hommer. In Trier. Theol. Studien 1. 1941. S. 1—22.

LThK = Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. von Michael Buchberger. Bd. 1—10. Freiburg i. Br. 1930—1938.

Marx, Jak. d. J.: Abriß der Geschichte des Priesterseminars zu Trier. Trier 1917.

Reuß, Pet. Alex.: Geschichte des Bischöflichen Priesterseminars (Seminarium Clementinum) zu Trier. Trier 1890.

Scherer, Emil Clemens: Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten. Freiburg i. Br. 1927.

Schuler, Matthias: Fünfzig Jahre Trierer Priesterseminar seit seiner Wiedereröffnung nach dem Kulturkampf 1886 — 28. Oktober — 1936. In Pastor bonus 47 (1936/37) S. 225—240, 296—305, 330—338.

Zenz, Emil: Die Trierer Universität 1473 bis 1798. Trier 1949.

in Koblenz und zwei kleine in Trier, nämlich das Bantusseminar mit elf bis dreizehn Zöglingen und das Lambertinische Seminar mit nie mehr als zehn adligen Alumnen, hatten niemals die Bedürfnisse der großen Erzdiözese decken können, so daß viele die Weihen ohne Seminarerziehung empfingen. Das neue Seminar wurde nach seinem Stifter Seminarium Clementinum benannt. Mit dem Hause waren dem Seminar auch die Güter des Noviziatshauses als Dotation zugewiesen worden; und im Jahre 1775 wurden auch die ihrer Zeit von den Kurfürsten Karl Kaspar von der Leyen (1673) und seinem Nachfolger Johann Hugo von Orsbeck im Lambertinischen Seminar gestifteten zwölf Freistellen in das Clementinum übertragen<sup>2</sup>. So schien die Gründung auch wirtschaftlich gesichert.

Wegen der weiten Entfernung des neuen Seminars von dem Collegium SS. Trinitatis, wo die theologische Fakultät weiterbestand, wurde für das Clementinum ein eigenes Professorenkollegium eingerichtet mit dem Privileg, daß die Anhörung ihrer Vorlesungen so gut sein und gelten solle, als wenn die Alumnen die Vorlesungen an der Universität gehört hätten<sup>3</sup>. Dementsprechend suchte man dann auch, was die Studienordnung und die Zusammensetzung des Professorenkollegiums im Clementinum betrifft, das Seminar möglichst der theologischen Fakultät an der Universität anzupassen.

Wie überall hat das System der Theologie auch in Trier im Laufe der Zeit seine Entwicklung durchgemacht. „Ursprünglich nur eine Wissenschaft, die den Lehrgehalt der Offenbarung oder der Heiligen Schrift... herauszustellen suchte, im Altertum... mit nur geringen Ansätzen zu systematisierender Zusammenfassung, teilt sie sich im Mittelalter schon in einen biblisch-exegetischen und einen systematisch-spekulativen Zweig, in letzterem Glaubens- und Sittenlehre zu einer großen Synthese vereinigend, z. B. in der Theologischen Summe des hl. Thomas. Daneben wird das kanonische Recht in der Mitte des 12. Jahrhunderts im Anschluß an Gratian durch Loslösung von der allgemeinen Jurisprudenz selbständig. Das Aufblühen... des Humanismus in Verbindung mit den durch die Reformation aufgewühlten neuen Fragen führte in der Neuzeit zu weiterer Differenzierung und zu neuen theologischen Disziplinen, bibelkritischen einer-, historischen andererseits, ferner zur Polemik. Diese gestaltete sich in der Zeit der Aufklärung... zur Apologetik um und wurde im 19. Jahrhundert zur Fundamentaltheologie. Der Aufklärungszeit verdankt auch die Pastoraltheologie ihre Entstehung. Die weitgehende Sonderung rief endlich das Bedürfnis nach Zusammenschau der getrennten Fächer in einer eigenen Disziplin, der theologischen Enzyklopädie (Ende des 18. Jahrhunderts) wach<sup>4</sup>.“ Die Pastoraltheologie hat sich von der

<sup>2</sup> Blattau V. n. 121. S. 182/83; Reuß 70/74; Marx 5/8.

<sup>3</sup> Blattau V. n. 121. S. 182; Reuß 73.

<sup>4</sup> Jak. Bilz in LThK 10. Sp. 71; vgl. auch Grabmann 209.

inzwischen der Dogmatik gegenüber selbständig gewordenen Moraltheologie losgelöst<sup>5</sup>. Auch die Kirchengeschichte hat sich im 18. Jahrhundert als eigenes theologisches Fach an den Universitäten durchgesetzt<sup>6</sup>.

In Trier hatten die Jesuiten seit 1561 die Lehrstühle der Philosophie und Theologie inne. Nach den Statuten der theologischen Fakultät von 1588 lasen zwei Professoren über die Summa theologica des hl. Thomas von Aquin, so daß der Stoff im vierten Jahre ganz durchgenommen war, mit Berücksichtigung der Streitfragen (Kontroverstheologie). Der dritte Professor erklärte die Bücher des Alten und Neuen Testaments. Das kanonische Recht wurde in der juristischen Fakultät vorgetragen<sup>7</sup>. Durch Neller und Hontheim kamen im 18. Jahrhundert an der Trierer Universität Spannungen und Widerstände gegen die Lehrweise der Jesuiten und ihre Monopolstellung in der philosophischen und theologischen Fakultät auf. Ein erster Erfolg dieser Gegnerschaft war eine im Jahre 1750 angeordnete Generalvisitation, auf Grund deren der Kurfürst Franz Georg von Schönborn die inzwischen wohl etwas vernachlässigte eigene Professur der Heiligen Schrift wieder vorschrieb; für die Behandlung der dogmatischen Theologie wurde auf die Beseitigung unnützer Streitfragen und spekulativer Erörterungen großer Nachdruck gelegt. Nach der Verordnung des Kurfürsten vom 13. Dezember 1751 mußte die früher übliche tägliche Vorlesung der Heiligen Schrift mit Beginn des Jahres 1752 wieder aufgenommen und vormittags vor allen anderen Lektionen gehalten werden; und für das theologische Bakkalaureat wurde auch eine besondere Defension aus der Heiligen Schrift vorgeschrieben<sup>8</sup>. Der Kampf von Neller und Hontheim gegen die Monopolstellung der Jesuiten an der Universität fand eine wirksame außenpolitische Unterstützung durch den in Frankreich 1762 geführten Kampf des Parlaments gegen die Gesellschaft Jesu, die am 1. Dezember 1764 durch ein Edikt des Königs Ludwig XV. in Frankreich für aufgehoben erklärt wurde. Da nun auch bestimmt wurde, daß Schüler auswärtiger Jesuitenschulen keine Aussicht auf Anstellung in Frankreich hätten, berief Kurfürst Johann Philipp von Walderdorff (1756 bis 1768), um seinen Diözesanen und anderen Studierenden französischer Nationalität den weiteren Besuch der Trierer Universität zu ermöglichen, am 26. Februar 1764 auch Nichtjesuiten als hauptamtliche Professoren in die theologische Fakultät, nämlich den Weltgeistlichen Anton Oehmbs als Professor der Heiligen Schrift, den Benediktiner von St. Maximin Alexander Melior als Professor der Moraltheologie und als Professoren der scholastisch-dogmatischen Theologie die Benediktiner Quintinus Werner von St. Matthias und Magnericus Draeger von St. Martin<sup>9</sup>. Für

<sup>5</sup> LThK 7. Sp. 321 u. 1024.

<sup>6</sup> Scherer 390/464; betr. Trier 326/27 u. 437/38.

<sup>7</sup> Zenz 112/113; betr. das kanon. Recht 51, 137/38, 142.

<sup>8</sup> Blattau IV. n. 142. S. 345; Reuß 39/40; Zenz 114.

<sup>9</sup> Blattau V. n. 44. S. 72/73; Reuß 41/42; Zenz 54, 115.

den Studienbetrieb ist dann besonders interessant das *Adiunctum* vom 27. Februar 1764 zu vorstehender Verordnung vom 26. Februar. Da heißt es an erster Stelle, daß das Diktieren der Skripta abgeschafft sein solle, daß vielmehr „*probatus quidam author tutae sanaeque doctrinae praelegatur*“. Dadurch könne der theologische Kursus bequem in drei Jahren absolviert werden, was auch den Schülern Erleichterung an Zeit und Kosten bringen werde; wie in der juristischen Fakultät müsse auch in der theologischen der freie Donnerstag zur Erholung genügen. Die um die Hochfeste üblichen freien Tage wurden genau festgelegt. An Weihnachten sollen die Vorlesungen ausfallen am Nachmittag der Vigil bis zum Fest der Unschuldigen Kinder ausschließlich; zu Ostern vom Nachmittag des Mittwochs in der Karwoche bis Mittwoch nach Ostern ausschließlich; zu Pfingsten vom Nachmittag der Pfingstvigil bis Mittwoch nach Pfingsten ausschließlich. Das akademische Jahr beginnt am Feste des hl. Martinus (11. November) und schließt an der Vigil vom Feste des hl. Apostels Matthäus (21. September). Vorgesehen sind vier ordentliche Professoren, einer für die Heilige Schrift, einer für die Moraltheologie und zwei für die scholastisch-dogmatische Theologie; daneben der Professor des kanonischen Rechtes in der juristischen Fakultät, dessen Vorlesungen auch obligatorisch sind. Zur Einführung in das theologische Studium soll der Senior der Dogmatikprofessoren jedes Jahr vom Feste des hl. Martinus bis zum Ende des Monats März die „*prima principia seu locos theologicos ex P. Cartier vel alio autore*“ vorlesen<sup>10</sup>. Zenz macht darauf aufmerksam<sup>11</sup>, daß der Einbruch der neuen Zeit sich deutlich am Vorhandensein und an der Zugrundelegung von Lehrbüchern für die Vorlesungen zeige. Kurfürst Klemens Wenzeslaus (1768 bis 1794) gab in seiner Anweisung für die theologische Fakultät vom 5. November 1768 seiner Freude darüber Ausdruck, daß die „schier eckelhaften Zankfragen“ zwischen den sogenannten Thomisten, Skotisten und anderen Schulparteien beiseite gesetzt oder doch eingeschränkt seien, hingegen die Glaubenswahrheiten aus den Entscheidungen der Kirchenversammlungen und der Überlieferung der heiligen Väter „mit zur Hülfnahme der ohnenthbehrlichen Kirchen-Geschichten ... aus gedruckten guten Büchern“ mit beigelegter Auslegung und etwaiger Veränderung dessen, was dem Professor „etwa mißliebig ist“, nunmehr vorgelesen werden. In der Moraltheologie solle man dem Probabilismus nicht so huldigen, als habe er allein auf den Universitäten das Bürgerrecht erworben<sup>12</sup>. Für die philosophische Fakultät ordnete Klemens Wenzeslaus am 18. November 1768 an, daß sie aus 9 Professoren bestehen solle, daß aber nur 4 davon Jesuiten

<sup>10</sup> Blattau V. n. 44. S. 74/76; Zenz 115/116. Der hier genannte P. Cartier dürfte wohl P. Gallus Cartier, Benediktiner zu Ettenheim/Münster im Breisgau gemeint sein. KL 2. Sp. 2000.

<sup>11</sup> Zenz 115 Anm. 457.

<sup>12</sup> Blattau V. n. 90. S. 146/49; Reuß 43/46; Zenz 116/118.



sein sollten, nämlich der Praefectus studiorum und die zwei wirklichen Professoren der Philosophie und der Professor matheseos; die übrigen 5 sollten aus tüchtigen, zu dem Magisterium der Philosophie graduerten Personen weltlichen oder geistlichen Standes, auch Regularen anderer Orden, genommen werden<sup>13</sup>. Auch für die philosophische Fakultät hatte eine frühere Verordnung vom 15. Oktober 1768 bestimmt, daß an Stelle „des beständigen Diktierens in die Feder ein guter und belobter Autor“ wie in der theologischen Fakultät vorgelesen, ausgelegt und erläutert werden solle<sup>14</sup>. Nach Zenz hat Klemens Wenzeslaus am 28. November 1772 für die theologische Fakultät auch das Studium der orientalischen Sprachen, der Kirchengeschichte, der Patrologie, der Enzyklopädie und der Pastoral eingeführt<sup>15</sup>.

Das war der Stand der Dinge in der Philosophie und Theologie an der Trierer Universität, als das Diözesanpriesterseminar im Jahre 1773 in Trier errichtet wurde. Nach Angabe des Trierischen Hofkalenders war Johann Theodor Oehmbs, bisher Pastor an St. Antonius, zum Regens bestellt worden. Johann Gertz wurde Subregens und Professor der orientalischen Sprachen, Johann Gregor Reetz Ökonom und Dozent des Kirchenrechtes, der Exjesuit Philipp Cordier Professor der Heiligen Schrift, Friedrich Deutsch Professor der Dogmatik und Exjesuit Karl Maybaum Professor der Moral. Die Zahl der Alumnus wird für 1773/74 auf 61 angegeben; außerdem studierten an der Universität noch 185 Theologen. Der Kurfürst drängte wiederholt darauf, daß alle Theologen, die auf eine Anstellung in der Diözese hofften, zwei Jahre oder unter bestimmten Voraussetzungen wenigstens ein Jahr im Seminar studiert haben müßten<sup>16</sup>.

Bald aber stellte sich heraus, daß die Dotation des neuen Seminars doch nicht ausreichend war. Um die Kosten des zweiten Professorenkollegiums und des zweiten Haushaltes zu ersparen, ließ der Kurfürst Klemens Wenzeslaus in den Jahren 1775 bis 1779 einen Neubau, südlich an das Jesuitenkollegium anschließend, errichten, der noch heute als sogenanntes Clementinum den Grundstock des Priesterseminars an der Weberbach bildet. Dorthin verlegte er im Jahre 1779 das Seminar aus dem Krahn und vereinigte es durch Urkunde vom 11. März 1779 mit dem Collegium SS. Trinitatis<sup>17</sup>. Durch Dekret vom 25. September 1779 bestimmte er weiter, daß alle theologischen Lehrstühle der Universität den Geistlichen des Seminars übertragen werden sollten, welche die theologischen Grade erlangt haben mußten; ihre Vorlesungen waren für die Seminaristen obligatorisch. Den vier üblichen Theologieprofessoren

<sup>13</sup> Blattau V. n. 91. S. 150; Reuß 47.

<sup>14</sup> Blattau V. n. 83. S. 122.

<sup>15</sup> Zenz 118 ohne weitere Quellenangabe.

<sup>16</sup> Reuß 74/76; Marx 8, 13/14.

<sup>17</sup> Blattau V. n. 171. S. 280/83; Reuß 76/80; Marx 8.

(2 für die Dogmatik und je 1 für die Moral und die Heilige Schrift und orientalische Sprachen) gab der Kurfürst noch einen Professor des kanonischen Rechtes bei, der in der theologischen Fakultät für die Seminaristen obligatorische Vorlesungen halten sollte „ex auctore in universitate recepto“. Und nachdem die Erfahrung der letzten Jahre gezeigt habe, daß das theologische Studium innerhalb drei Jahren nicht bewältigt werden könne, ordnete der Kurfürst für das Trierer und das Koblenzer Seminar wiederum ein vierjähriges theologisches Studium an. Die Teilung zwischen Seminar und theologischer Fakultät hörte damit auf; beide bildeten nunmehr ein Ganzes<sup>18</sup>.

Am 25. August 1780 wurde ein zweijähriges Studium der Philosophie vor Beginn der Theologie, Rechtsgelehrtheit und Arzneikunst vorgeschrieben<sup>19</sup>. Für den Geist der Zeit ist bezeichnend, daß am 7. November 1780 das gesamte Bildungswesen aus der Hand der geistlichen Verwaltung in die einer staatlichen Behörde gelegt wurde, während die meisten Professoren sich bemühten eine, von der Scholastik gereinigte Wissenschaft vorzutragen<sup>20</sup>. Am 2. November 1781 erinnert der Kurfürst daran, daß er zur Förderung der theologischen Studien bereits „den vierjährigen Schullauf“ wieder angeordnet habe, und befiehlt weiter, daß die Kirchengeschichte in Zukunft systematisch und mit Bezug auf die Religion und das geistliche Staatsrecht öffentlich durch den Professor der Heiligen Schrift Johann Gertz vorgelesen werde, und damit die Auswahl der Schulbücher jener zu Koblenz gleichförmig werde, hätten die Dogmatiker statt des bisherigen Autors über den verbesserten Antoine ihre Vorlesungen zu halten. Am 23. November 1781 erklärte der Kurfürst, daß die kirchengeschichtlichen Vorlesungen obligatorisch seien, und daß alle wenigstens zwei Jahre diese Vorlesungen besuchen und sich in dem Finalkonkurs über ihre Kenntnisse darin ausweisen müßten<sup>21</sup>.

Eine allgemeine Verbesserung der Studien trat im Jahre 1784 ein. Petrus Conrad, 1784 zum Regens des Kollegiums und des Seminars und zum Professor der Pastoraltheologie berufen, berichtet nach Reuß darüber in seinem 1789 erschienenen Leitfaden der Deutschen Vorlesungen über die Pastoraltheologie (1. 1789 S. 45): Eine ganz neue Gestalt hat bei uns die Pastoraltheologie, so wie überhaupt das Fach der Gottesgelehrtheit im Jahre 1784 erhalten. Unser würdigster Erzbischof... sah wohl ein, wie mangelhaft der bisherige Unterricht für künftige Seelsorger sei. Er führte daher einen neuen, systematischen Plan zur Verbesserung des theologischen Studiums ein, und verordnete darin, daß, was bis jetzt nicht

<sup>18</sup> Blattau V. n. 174. S. 287/89; Reuß 81/82; Marx 8/10; Zenz 118.

<sup>19</sup> Blattau V. n. 185. S. 306/07.

<sup>20</sup> Zenz 77/78, besonders Anmerkung 348.

<sup>21</sup> Blattau V. nn. 204, 205, 210; S. 329/31; 335; Reuß 92/93. Über den hier genannten Antoine (Paul Gabriel) s. KL 1. Sp. 976, LThK 1. Sp. 508, Grabmann 195.

üblich war, dasjenige, was eigentlich zur Führung des Seelsorgeramtes gehört, von den übrigen Teilen der Theologie abgesondert, und auf der Universität Trier eigentliche Pastoraltheologie gelehrt werden sollte. Neben den deutschen Vorlesungen über die Pastoraltheologie wurden auch lateinische Kollegien über dieses Fach gelesen, um den des Deutschen unkundigen Hörern zu genügen<sup>22</sup>.

Nach anderen, von Gertz überlieferten, Nachrichten hatten die Kandidaten der Theologie auch juristische Vorlesungen zu hören. Und die Vorlesungen waren kraft einer neuen kurfürstlichen Verordnung für die Theologen geordnet wie folgt:

Im ersten Jahre: Altes Testament mit Hermeneutik und Hebräisch; Theologische Enzyklopädie, loci theologici und Patrologie, Institutionen des Civilrechtes und Kirchengeschichte; — im zweiten Jahre: Altes Testament mit Hermeneutik und Hebräisch, Moral, Dogmatik I. T., Kirchengeschichte und trierisches statutarisches Recht; — im dritten Jahre: Kanonisches Recht, Moral, Dogmatik II. T., Neues Testament mit Hermeneutik und Griechisch; — im vierten Jahre: Polemik, Neues Testament, Pastoral und Kasuistik. Im Jahre 1785 wurde die Zahl der Professoren wieder um drei vermehrt, einer für Pastoraltheologie pro Gallis (für die französisch redenden Teile der Diözese), die beiden andern für geistliche Beredsamkeit, wofür zwei Domprediger berufen wurden. — Für die Kirchengeschichte wurden 1789 die eben erschienenen Institutionen von Dannenmayr als Handbuch eingeführt; in der Enzyklopädie das Specimen encyclopaediae ac methodologiae ecclesiasticae von Stephan Wiest, Ingolstadt 1788<sup>23</sup>.

Mit dieser Studienordnung gingen Seminar und theologische Fakultät hinein in die Stürme der Französischen Revolution und fanden im Jahre 1798 mit der Universität ihr Ende. Bis dahin war der Unterricht 1794/95 zeitweilig ganz unterbrochen und auch sonst wohl kaum vollständig durchführbar<sup>24</sup>. Am 1. Dezember 1789 war übrigens die Aufsicht über das Seminar und die Fakultät wiederum aus den Händen der weltlichen Behörde an das Generalvikariat übertragen worden<sup>25</sup>.

Nach der Französischen Revolution konnte der neue Bischof von Trier Charles Mannay 1805 in Trier das Priesterseminar wieder eröffnen. Die Statuten des Seminars vom 1. November 1806 bezeichnen als Gegenstände des Unterrichtes Dogmatik, Moral, Pastoral, Heilige Schrift, Kirchenrecht, Kirchengeschichte, Physik, Logik und Mathematik<sup>26</sup>. Gegenüber dem früheren Zustande ist zu beachten, daß jetzt im Seminar auch die philo-

<sup>22</sup> So Conrad a. a. O. nach Reuß 93/94.

<sup>23</sup> Reuß 94/96. Über die Institutionen von Dannenmayr s. Scherer 412/14; über Wiest vgl. KL 12. Sp. 1567 u. LThK 10. Sp. 882.

<sup>24</sup> Reuß 126, 132/36; Zenz 82/84; Marx 16.

<sup>25</sup> Blattau VI. n. 121 S. 166/67.

<sup>26</sup> Blattau VII. n. 51 S. 295 § 6; Reuß 179/81; Marx 17/18.

sophische Ausbildung der Studierenden gegeben werden mußte, weil ja keine philosophische Fakultät mehr in Trier bestand.

Nach dem Übergang des Trierer Landes an Preußen nahm die preußische Regierung ein weitgehendes Aufsichtsrecht über die Verwaltung und den Studiengang des Seminars und das Bestätigungsrecht der Professoren in Anspruch. Auf ihre Veranlassung wurde im Winter 1825 eine ausführliche Übersicht über die wohl bisher im Seminar übliche Studienordnung aufgestellt. Nach dieser Ordnung umfaßt der ganze Lehrkursus einen Zeitraum von vier Jahren, von denen ein Jahr auf philosophische und philologische und drei Jahre auf theologische Studien verwandt werden. Im ersten Jahr werden vorgetragen im Wintersemester Bibl. Philologie mit Übungen im Übersetzen aus dem Hebräischen und für Fortgeschrittene aus dem Syrischen, Chaldäischen, Arabischen wöchentlich 4 Stunden; ferner Erklärung ausgewählter Stücke der griech. und latein. Kirchenväter 4 St., Pädagogik 2 St., Logik 4 St., empirische Psychologie 5 St., philos. Examinatorium und Disputationen 2 St.; — im Sommersemester Fortsetzung der im WS. begonnenen Lehrgegenstände aus der Bibl. Philologie, den griech. und latein. Kirchenvätern und der Pädagogik in der gleichen Stundenzahl; weiter Metaphysik 5 St., Moralphilosophie 4 St., philos. Examinatorium 2 St.

Im zweiten Jahre folgten im WS. Kirchengesch. 7 St., Einl. und Exeg. des A. T. 6 St., Bibl. Archäologie 4 St., Einl. in das N. T. 4 St.; im SS. Kirchengesch. 7 St., Exeg. des A. u. N. T. je 5 St., positive Einl. in die Theologie 3 St.

Im dritten Jahre im WS. Dogmatik 7 St., Exeg. des A. u. N. T. je 4 St., Patrologie 3 St., Dogmengesch. 2 St.; im SS. Dogmatik 7 St., Dogmengesch. 2 St., Exeg. des A. u. N. T. 2 bzw. 4 St.

Im vierten Jahre im WS. Moralthologie 8 St., Pastoraltheologie 6 St., Übungen im Predigen und Katechesieren 3 St., Exeg. des N. T. 3 St.; im SS. Moralthologie 8 St., Pastoraltheologie 6 St., geistlicher Geschäftsstil 2 St., Anweisung und Übung im Liturgischen 2 St. Der Studienplan fand nicht ganz den Beifall der preußischen Regierung, „weil er zu sehr als Nachbildung des akademischen Lektionswesens erscheine, das dem Umfange nach im Seminar doch nicht erreicht werden könne... Für das Seminar sei es zweckmäßiger, einige Nebenfächer wegfällen zu lassen und nur das Wesentliche in den Hauptfächern gründlich abzuhandeln“<sup>27</sup>.

Es wurde dann folgender kürzerer Unterrichtsplan entworfen und vom Kultusministerium gutgeheißen und eingeführt:

A. Philosophischer Kursus von 2 Semestern: Logik und Metaphysik je 5 St., Moralphilosophie 6 St., Übungen in den Bibl. Sprachen 3 St.

B. Theologische Kurse von 3 Jahren: 1. Jahr: Kirchengesch. und Exeg. des A. T. je 5 St., Einl. in die Dogmatik 3 St. — 2. Jahr: Dogmatik, Exeg.

<sup>27</sup> Jakob 98/102, 103/04.



des N. T. und Kirchengesch. je 5 St. — 3. Jahr: Moralthologie und Pastoraltheologie je 5 St., Übungen im Predigen und Pädagogik je 3 St. und Kirchenrecht 2 St. Die Professoren waren mit dieser Kürzung des Studienplanes nicht alle einverstanden. Der Philosoph beanstandete vor allem das Fehlen der Psychologie, die Vertreter der Heiligen Schrift das Fehlen der Einleitung in das A. u. N. T.; auch für die Dogmatik reiche die Stundenzahl nicht aus. Bischof von Hommer beruhigte; der Studienplan bezeichne das Minimum; es sei den einzelnen Lehrern überlassen, soweit die übrigen Lehrgegenstände und die Hausordnung es zuließen, die eine oder andere Stunde mehr zu lesen, aber der Kursus könne nicht weiter ausgedehnt werden<sup>28</sup>. Daneben liefen wohl auch immer Übungen in der Liturgie und im liturgischen Gesang.

Bei diesem vierjährigen Studienplan ist es im wesentlichen in der Folgezeit geblieben. Bischof Hommer hat allerdings im Jahre 1830/31 beschlossen, ein fünftes Jahr einzuführen. Es kam darüber zu Unruhen im Seminar im Jahre 1831, die schließlich zu einer staatlichen Visitation durch den Schulrat Brüggeman aus Koblenz 1832 führten. Das Ergebnis war, daß die Unruhen auswärts wesentlich aufgebauscht worden waren und das Seminar bei der Visitation nicht schlecht wegkam. Der Bischof hielt zwar zunächst noch an der Forderung des fünften Studienjahres fest; dasselbe wurde dann aber doch bald fallen gelassen<sup>29</sup>. Bemerkenswert ist, daß die Heilige Schrift jetzt durch je einen Professor für das A. T. und das N. T. vertreten war, Dogmatik und Philosophie nur durch je einen.

Nach der Wiedereröffnung des (im Kulturkampf 1874 geschlossenen) Priesterseminars im Herbst 1886 wurde der vierjährige Studienplan (ein Jahr philosophische und drei Jahre theologische Studien) beibehalten; im Jahre 1910 aber ein neuntes Semester hinzugefügt. Während des Weltkrieges 1914/18 wurde durch das neue Kirchenrechtsbuch (CIC. can. 1365 § 1/2) ein zweijähriges philosophisches und ein vierjähriges theologisches Studium vorgeschrieben. Im Hinblick darauf hat Bischof Korum schon Ostern 1918 einen eigenen Lehrstuhl für das Kirchenrecht am Seminar errichtet und Dr. Ludwig Kaas zum Professor für das Kirchenrecht ernannt, das bis dahin meist von dem Professor der Kirchengeschichte mit vorgetragen worden war. Auf der Diözesansynode zu Trier von 1920 war auch eine Professur für Pädagogik und Homiletik gewünscht worden; sie wurde im Jahre 1923 geschaffen. Die Professur für Apologetik (Fundamentaltheologie), die vorher einige Zeit mit der Professur des N. T. verbunden war, wurde ebenfalls selbständig und auf Religionsgeschichte ausgedehnt. Was die Studiendauer betrifft, so beließ man es unmittelbar nach dem Kriege 1918 noch bei 9 Semestern; die zu Ostern 1920 Eintretenden mußten 10 Semester studieren. Mit Ostern 1921 setzte dann ein

<sup>28</sup> Jakob 107/110.

<sup>29</sup> Marx 35/37; Lenz 12/13; Jakob 86/89.

neuer Studienplan mit zweijährigem philosophischem und vierjährigem theologischem Studium ein. Es wurden jetzt auch Seminarübungen eingeführt, mit denen Professor Marx d. J. schon lange vorher durch sein „Privatissimum historicum“ einen Anfang gemacht hatte<sup>30</sup>.

Als nach dem zweiten Weltkrieg im Herbst 1945 das Seminar wieder eröffnet werden konnte, wurde der Studienplan von 1921 soviel als möglich beibehalten, aber auch den neuen Zeitbedürfnissen entsprechend 1947 durch eine Professur für Liturgiewissenschaft sowie durch mehrere Lehraufträge ergänzt. Einen Einblick in den Studienbetrieb am Priesterseminar im Sommer 1950 bietet das Vorlesungsverzeichnis des SS. 1950. Darin sind angekündigt an Vorlesungen oder Übungen: Philosophie: Psychologie 4 St., Ontologie 3 St., Gesch. der antik. Philos. 3 St., Einl. in die Philos. 2 St., Logik 2 St.; Christl. Gesellschaftswissenschaft 2 St.; Kirchengesch. 4 St., Seminarübung 14tg. 2 St., Patrologie 2 St.; Einführ. in die Bibl. Sprachen: Hebräisch für Anfänger 2 St., Übungen 2 St.; Griechisch für Anfänger 5 St., für Fortgeschrittene 4 Gruppen je 2 St.; Bibl. Einl. und Exegese: Altes Testament, Exegese 4 St., Einl. 2 St.; Neues Testament, Exegese 2 St., Einf. 1 St., Zeitgesch. 1 St., Kurs. Lektüre 1 St.; Fundamentaltheologie 5 St., Seminarübung 14tg. 2 St.; Dogmatik 5 St., Einl. in 10 St., Thomaslektüre und Seminarübung je 1 St.; Moraltheologie 5 St., Wiederholung mit prakt. Übungen 1 St., Seminarübung 14tg. 2 St.; Kirchenrecht 2 St., Einf. in den CIC 1 St.; Pastoraltheologie 4 St., Seminarübung 14tg. 2 St.; Religionspädagogik und Homiletik 3 St., Lehrbesuche und Lehrversuche 1 St., dazu Übungspredigten; Liturgiewissenschaft 2 St., Seminarübung 14tg. 2 St.; Missionswissenschaft im ganzen 10 St.; Christl. Kunst: Führungen der beiden letzten Semester; Kirchenmusik 1 St.

Nach dem preußischen Konkordat von 1929 dürfen als Lehrer am Seminar nur Persönlichkeiten angestellt werden, die in dem zu vertretenden Fache eine den Anforderungen der deutschen wissenschaftlichen Hochschulen entsprechende Eignung haben. Der im Trierer Seminar gepflegte Lehr- und Studienbetrieb fand kirchliche und staatliche Anerkennung durch die Errichtung der Theologischen Fakultät im Priesterseminar im Sommer 1950.

---

<sup>30</sup> Schuler 230, 231, 239, 300/01.

## DIE ADAM-CHRISTUS-TYPOLOGIE UND „DER MENSCHENSOHN“

VON PROFESSOR DR. ANTON VÖGTLE, TRIER

Die letzten Jahrzehnte brachten einige neuartige Versuche, die pl Christologie mit der MS(=Menschensohn)-Bezeichnung zu verknüpfen. Wenn sich die Interpreten der Selbstbezeichnung Jesu hierbei auf verschiedene Pl-texte berufen, ja ein und denselben Text denkbar gegensätzlichen Ableitungen und Deutungen der MS-Bezeichnung dienstbar machen<sup>1</sup>, so entspricht das nur dem allgemeinen Wirrwarr der Meinungen, der die Diskussion der ntl MS-Frage bis zum heutigen Tage kennzeichnet. Von den Versuchen genannter Art scheint die typologische Deutung von J. Jeremias, die auch in Kittel's „Theologisches Wörterbuch“ Aufnahme fand, am meisten zu gefallen<sup>2</sup>. Pl bringt nach J. mit der Gegenüberstellung Adam-Christus denselben Gedanken zum Ausdruck, der Jesu Selbstbezeichnung als bar nascha zugrunde liege, daß nämlich Jesus als solcher „der Mensch schlechthin“ ist, „der neue Mensch“, „der Erstling der neuen Schöpfung Gottes“ u. ä. Der „ersterschaffene himmlische Mensch“ der pl Adam-Typologie habe im Unterschied zu jenem der philonischen Deutung des doppelten Schöpfungsberichts auf den himmlischen und irdischen Menschen deshalb eschatologische Bedeutung, weil Pl im Anschluß an die Selbstbezeichnung Jesu *ho hyios tu anthropu* in Jesus den präexistenten Messias bar nascha gesehen habe. Diese im Spätjudentum weitverbreitete und von Jesus aufgenommene Lehre vom präexistenten Messias bar nascha sei ihrerseits „aus der Verschmelzung der Messiaserwartung mit der Lehre vom Urmensch-Erlöser entstanden“. Daß der Apostel diese Selbstbezeichnung Jesu gekannt habe, gehe aus der messianischen Deutung „des Menschensohnsalms 8“ in 1 Kor 15, 27 hervor. Er meide aber „den für Heiden und Heidenchristen mißverständ-

<sup>1</sup> So E. Lohmeyer u. J. Héring: den Christushymnus Phil 2; J. Jeremias, L. Goppelt u. a. einerseits und Héring andererseits: die Adam-Christustypologie; T. W. Manson erblickt im Verständnis der Kirche als Leib Christi die Bestätigung seiner kollektiven Deutung. Der Verf. hofft bald eine Untersuchung des ntl MS-Problems vorlegen zu können: „Der Menschensohn“. Versuch einer Kritik und Deutung.

<sup>2</sup> Vgl. etwa H. D. Wendland, Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus (1931) 243 f.; ders. Kor (NTD 7) 5. A. (1948) 103; — W. Staerk, Soter I (BFChrTh 2,31) 1933 101 f. 154/60. — L. Goppelt, Typos (1939) 107—127 bzw. 155 f. — E. Stauffer, Die Theologie des NT (1941) 91 f. — J. Behm, Art. *kainos*, in: Th Wb III 451, 28 ff. In Herleitung und Deutung der MS-Vorstellung im einzelnen unterscheiden sich aber die Genannten von Jeremias und unter sich.

lichen Ausdruck“, nämlich *ho hy. t. a.* und sage dafür „in sachgemäßer Übersetzung von *bar nascha*“ *ho anthropos*<sup>3</sup>.

Die Erwartung, daß das ntl MS-Problem auf Grund der uns zur Verfügung stehenden Quellen historisch ganz sauber und restlos befriedigend gelöst werden könne, hat der Verfasser selbst zu sehr aufgegeben, als daß ihn eine billige Kritiksucht dazu bestimmen könnte, die Aufstellungen eines so hervorragenden Exegeten und Kenners des Spätjudentums wie J. Jeremias zu prüfen. Die Verantwortung für ein historisch einwandfreies Verständnis der ntl Christologie gebietet indes, einige Bedenken anzumelden.

1) Die Frage, ob die MS-Bezeichnung Jesu die christologische Deutung des Ps 8 in 1 Kor 15, 27 und den übrigen Paulinen veranlaßte, braucht hier nicht entschieden werden. Einmal beweist die Anwendung des Ps (V. 7 bzw. 5—7) auf Christus noch nicht einen pl Messiasitel *ho anthropos* (= *ho hy. t. a.*), weil sich diese ohne jede Rücksicht auf die Selbstbezeichnung „der MS“ befriedigend erklären läßt<sup>4</sup>, v. a. wenn man von dem zeitlich frühesten Beleg in 1 Kor 15, 27 ausgeht<sup>5</sup>. Daß sodann Pl jene Redeweise Jesu vom *bar nascha* kannte, und dieser Ausdruck seinem eigentlichen Wortsinn nach „der Mensch“, *ho anthropos*, bedeutete, setzen wir mit J. gerne voraus, und zwar ohne Rücksicht darauf, ob die messianische Deutung des Ps 8 als ausdrückliche Bestätigung dieser Voraussetzung zu gelten hat oder nicht. Schließlich kann auch hinsichtlich des spezifischen Sinnes der *bar nascha*-Bezeichnung von dem *anthropos* bzw dem parallelen *hyios anthropu* Ps 8, 5 abgesehen werden. Denn dieser ist nach J. durch die sinndeutenden *anthropos*-Wendungen der Adam-Typologie festgelegt. In diesem Zusammenhang erscheint mir aber ein anderer Gesichtspunkt nicht ganz bedeutungslos. Wenn Pl den Ps angeblich deshalb christologisch deutete, weil er *bar nascha* nicht nur als Selbstbezeichnung Jesu, sondern als christologischen Würdenamen voraussetzt — J. erschließt nämlich aus Eph 5, 31 f.; 1 Tim 2, 5 und Hebr 2, 6 sogar ein absolutes „*ho anthropos* als messianische Bezeichnung Jesu“<sup>6</sup> —, warum erscheint dann weder 1 Kor 15, 25 ff. noch Eph 1, 22 noch Hebr 2, 5 ff. im unmittelbaren Kontext die angebliche Messiasbezeichnung *ho anthropos* oder wenigstens eine angeblich gleichwertige sinndeutende *anthropos*-Wendung der Adam-Typologie (der himmlische Mensch usw)? Man könnte dies um so mehr erwarten als im Zusammenhang der Kor-

<sup>3</sup>Jesus als Weltvollender (BFchrTh 33, 4) 1930 53—7; ders. Art. *Adam*, in: ThWb I, 142 f.; Art. *anthropos* aaO 367, 2 ff.

<sup>4</sup>So viel läßt sich der Studie von C. Louis O. S. B. sicher entnehmen: The Theology of Psalm VIII (The Cath. Univ. of Amer. Stud. in sacr. Theol. 99) 1946 122—38.

<sup>5</sup>Vgl. F. W. Maier, Ps 110,1 (LXX 109,1) im Zusammenhang von 1 Kor 15, 24—26, in: BZ 20 (1932) 139—56, bes. 153—6.

<sup>6</sup>Art. *anthropos* aaO 367,7 ff.



und Eph-Stelle Worte desselben 1. Verses von Ps 110 zitiert werden, mit denen Jesus den Evv zufolge als „der MS“ für die Zukunft gottgleiche messianische Herrscherstellung beanspruchte (Mk 14, 62 par)<sup>7</sup>. Der Würdenname, unter dem die beiden Ps-Stellen 110, 1 und 8, 7 auf Jesus bezogen werden, lautet aber merkwürdigerweise *ho christos* (vgl. *auton* 1 Kor 15, 25 mit *Christos* 15, 23; ebenso Eph 1, 20—22). Diese Merkwürdigkeit beobachten wir nicht nur hier. An den vielen Stellen, an denen außerhalb der Evv die *sessio a dextris* des Ps 110, 1 zitiert oder auf diese angespielt wird, läßt Pl wie die übrigen ntl Autoren, von einer sehr bezeichnenden, weil nur scheinbaren Ausnahme abgesehen (Apg 7, 56), nie den *hy. t. a.* oder — angeblich gleichbedeutend — den (messianischen) Menschen, den neuen, den himmlischen Menschen zur Rechten Gottes sitzen, sondern den *Christos*, den *Kyrios* und *Christos*, den *archegos* und *soter*, den Sohn, den Hohepriester usw. Diese Beobachtung führt aber zum Problem der eigenartigen Bezeugung der christologischen Würdenamen im NT überhaupt. Der exakte Ausdruck *ho hy. t. a.* ist nämlich im NT nur als Selbstbezeichnung Jesu bezeugt, und zwar im Munde des irdischen Jesus bis zum Karfreitag; im Munde anderer aber nur, insofern diese offensichtlich MS-Worte Jesu aufgreifen (Grabesengel, die Juden) oder in seinem Wort reden wollen (Stephanus)<sup>8</sup>. Das muß noch problematischer empfunden werden, wenn man die ev, besonders synoptische MS-Überlieferung mit der urchristlichen Christuspredigt vergleicht. Begriffe und Aussagen, die in der Überlieferung der Jesuworte stereotyp mit der MS-Bezeichnung verbunden sind, werden in der objektiven Redeweise des Kerygmas, des Bekenntnisses, der Berichterstattung an andere Würdenamen geknüpft, die Jesus der ev Überlieferung zufolge nicht gebrauchte oder jedenfalls als Selbstbezeichnung vermied. Das ist kaum Zufall, zumal auch spätere Zeugnisse, sofern sie in die apostolische Zeit hereinreichen, diesen Tatbestand nur bestätigen können<sup>9</sup>. Jeder Versuch einer MS-Interpretation wird sich deshalb der Frage stellen müssen: Warum verzichtet dasselbe apostolische Zeitalter, aus dessen Schoß das Christuszeugnis der Evv wie jenes des übrigen NT hervorging, in seiner objektiven Redeweise mit überraschender Konsequenz auf die Würdebezeichnung, mit der es Jesus so oft und in entscheidenden Situationen

<sup>7</sup> 1 Kor 15, 25 zitiert freilich ausdrücklich nur 110,1 b. Aber F. Maier vertritt mit guten Gründen, Pl wolle schon 15, 25a als umgebildetes Zitat von Ps 110,1a verstanden haben (aaO 147 ff.); vgl. auch W. G. Kümmel, Kor (HNT 9) 4. A. 1949 S. 194 zu S. 81 Z. 30.

<sup>8</sup> Die an Dn 7, 13 anlehrende Vision Apk 1, 13; 14, 14, die keineswegs mit dem *theo... ton hyon t. a.* des Stephanus (Apg 7, 56) gleichzusetzen ist, mag sehr wohl voraussetzen, daß der Verf. um die Selbstbezeichnung Jesu als „der MS“ und deren Zusammenhang mit der danielischen Menschvision weiß. Aber der technische Ausdruck *ho hy. t. a.* wird bezeichnenderweise nicht gebraucht.

<sup>9</sup> Die Begründung muß hier zurückgestellt werden.

von seiner eigentümlichen Sendung sprechen läßt: *ho hy. t. a.*? Dieses Problem der christologischen Würdenamen löst J. nicht, nicht einmal für die Pl-Briefe. Da er *ho hy. t. a.* als ausschließliches Leitfossil einer MS-Interpretation nicht anerkennt, erfährt es bei ihm lediglich eine gewisse Einschränkung zu der Frage: Warum begegnen gewisse pl *anthropos*-Wendungen als angeblich sachlich richtige und sprachlich unmißverständliche Wiedergaben des *bar nascha* nur in den unmittelbaren Texten der Adam-Typologie, in denen sich die christologischen Aussagen des Apostels sicher nicht erschöpfen? Warum nicht in allen stereotypen Gedankenreihen, in denen jene von der ev Überlieferung her zu erwarten wären? Dieser ungelöste Rest bleibt selbstverständlich auch dann, wenn an den schon genannten Stellen Eph 5, 31 f.; 1 Tim 2, 5 und Hebr 2, 6 sogar ein absolutes *anthropos* als (typologisch verstandene) Messiasbezeichnung bezeugt wäre.

2) Würde der Apostel tatsächlich ein absolutes *anthropos* als Messiasbezeichnung gebrauchen, und zwar, wie J. zu dem Ausdruck *anthropos Christos Jesus* 1 Tim 2, 5 neuerdings betont, im typologischen Sinne: „der Mensch, d. h. der zweite Adam, der Anfänger und Herr der neuen erlösten Menschheit“<sup>10</sup>, so spräche das durchaus für die These einer sachgemäßen Übersetzung des *bar nascha*. Denn in diesem Falle hätte Pl einen dem stereotypen *ho hy. t. a.* entsprechenden Übersetzungsausdruck, nämlich „der Mensch“, der rein sprachlich gesehen durchaus als die einzig korrekte Wiedergabe des von dem Ausdruck *ho hy. t. a.* vorausgesetzten determinierten *bar nascha* gelten könnte. Diese Messiasbezeichnung *ho anthropos* kennen aber die Paulinen nicht. Es geht nicht an, mit J. hierfür auch 1 Kor 15, 21. 47 und Röm 5, 15 geltend zu machen<sup>11</sup>. Das doppelte, sich entsprechende *di' anthropu* von 15, 21 besagt lediglich, daß Adam und Christus Vertreter des Menschengeschlechtes sind: ein Gedanke, der der pl Gegenüberstellung der beiden Stammhäupter wesentlich ist. Hier liegt also weder eine sinndeutende *anthropos*-Wendung der Adam-Typologie vor, was zweifellos bei „dem zweiten Menschen“ 15, 47 der Fall ist, noch ein determiniertes *ho anthropos*. Der bestimmte Artikel ist aber unerlässlich, wenn der Ausdruck Mensch als solcher ein determiniertes *bar nascha* wiedergeben, und beide Ausdrücke, *bar nascha* und *ho anthropos*, den ihnen von J. zugeordneten spezifischen Sinn tragen sollen: der neue Mensch usw. Der Ausdruck „der eine Mensch (Jesus Christus)“, der Röm 5, 15. 19 und nur da begegnet, liegt auf derselben Linie wie das indeterminierte *anthropos* von 1 Kor 15, 21. Er kann nicht einem absoluten *ho anthropos* gleichgesetzt werden, da der bestimmte Artikel durch das *henos* bedingt ist, und dieses wiederum durch den Gegensatz zu „den Vielen“. Eph 5, 31 und Hebr 2, 6 scheiden u. a. schon deshalb

<sup>10</sup> Tim Tit (NTD 9) 5. A. 1949 S. 15.

<sup>11</sup> aaO 367, 7 f.; vgl. Art. Adam aaO 143, 26 ff. Ebenso Staerk aaO 157.

als Belege aus, weil *anthropos* in beiden Fällen nur im Schriftzitat erscheint, und dies in verschiedenem Sinne<sup>12</sup>. Sicher läßt sich auch aus der meist diskutablen Stelle 1 Tim 2, 5 eine messianische Bezeichnung „der Mensch“ nicht gewinnen, wenn man sich nicht einer gewaltsamen Überinterpretation schuldig machen will<sup>13</sup>.

3) Die These der „sachgemäßen Übersetzung von *bar nascha*“ durch *ho anthropos* seitens des Apostels wäre demnach nur in folgender Form zu vertreten: Pl setze zwar nicht ein absolutes *ho anthropos* als christologischen Titel voraus; er habe überhaupt auf die Schaffung eines dem *ho hy. t. a.* entsprechenden festgeprägten Würdenamens verzichtet; wohl aber interpretiere er durch die verschiedenen *anthropos*-Wendungen der Adam-Typologie den Sinn der *bar nascha*-Bezeichnung Jesu: „der letzte Adam“, „der zweite Mensch“, „der himmlische Mensch“ (1 Kor 15, 45–9). Diese Annahme gewinnt zunächst schwerlich an Wahrscheinlichkeit durch die Erklärung, Pl übersetze *bar nascha* mit *anthropos*, weil er „den für Heiden und Heidenchristen mißverständlichen Ausdruck“ *ho hy. t. a.* meide. Die Nichtbezeugung bzw. das „Zurücktreten“ des technischen *ho hy. t. a.* bei Pl und in den übrigen außerevangelischen Schriften wird zwar seit langem und fast allgemein mit der Mißverständlichkeit desselben begründet. Diese Erklärung kann mich offen gestanden keineswegs zufriedenstellen. Wenn Pl den Ausdruck grundsätzlich als mißverständlich vermied, warum legt ihn dann noch die spätere griechische Evv-Überlieferung, die hellenistisch orientierte nicht weniger als die jüdisch-palästinensisch ausgerichtete, so oft bedenkenlos Jesus in den Mund? Der Pl-Schüler Lk zahlenmäßig (25/6) nicht viel weniger als das Mt-ev (30/31mal)! Warum begegnet der Ausdruck noch gute 12mal im Joh-ev, nachdem die Christusbotschaft schon längst das Ev der griechisch denkenden und redenden Welt geworden war? Der Ausdruck wurde zur Zeit des Martertodes Pl also unmöglich derart mißverständlich empfunden, daß man ihn als unbrauchbar fallen ließ und durch einen anderen ersetzte. Man kann sich auch schlecht vorstellen, die Überlieferung hätte Jesus eine Selbstbezeichnung in den Mund gelegt, aus der die Hörer und Leser eine in ihren Augen falsche Vorstellung Christi herauslasen, gewissermaßen herauslesen mußten. Schließlich wird den jüdisch-hellenistischen Übersetzern, die für das *ho hy. t. a.* verantwortlich sind, auch nicht kurzweg jedes griechische Sprachempfinden abzusprechen sein. Wozu bemühten sich diese denn um einen so künstlichen Übersetzungsausdruck, wenn er Griechen doch nur zum Mißverständnis verleitete, Jesus betone mit demselben einfach seine menschliche Abstammung? Ich verstehe

<sup>12</sup> Mit Recht rechnet W. Bauer das *anthropos* Eph 5, 31 nicht unter die Christusstellen sondern zur Bedtg „der Mann“ (Gr.-Dtsches Wb 4. A. 1949) Sp. 124.

<sup>13</sup> Der Nachweis folgt aus Raumgründen im nächsten Heft d. Zeitschr.: „Der Mensch Christus Jesus“ (1 Tim 2, 5).

nicht, wie z. T. dieselben Autoren sicher richtig erklären, die jüdisch-hellenistischen Übersetzer hätten durch die un griechische Wiedergabe des *bar nascha* mit *ho hy. t. a.* „den religiösen Eigengehalt von barnasch“ anschaulich machen wollen, und die jüdischen Hellenisten hätten wegen der „eigenartigen sprachlich harten Umschreibung von barnasch“ den Sondersinn des Ausdrucks stark empfinden müssen, gleichzeitig aber vertreten, die Hellenisten hätten mit *ho hy. t. a.* „nur die Vorstellung des Menschlichen“ verbinden können<sup>14</sup>. Wenn schon die un griechische Wiedergabe *ho hy. t. a.* den jüdischen Hellenisten so stark empfinden ließ, daß er es hier mit einem technischen Ausdruck, einem Originalausdruck zu tun habe, warum dann nicht auch den nur griechisch denkenden und redenden Heidenchristen<sup>15</sup>? Dies um so mehr, wenn wir der ntl Überlieferung entnehmen dürfen, daß der Ausdruck dem irdischen Jesus reserviert war, als dessen charakteristische Sendungsbezeichnung! Man wird deshalb m. E. wohl folgern können, daß Heiden und Heidenchristen — und wohl nicht nur diese — den Sinn, den das apostolische Zeitalter bzw. Jesus selbst mit der MS-Bezeichnung verband, aus dem Ausdruck *ho hy. t. a.* als solchem ebensowenig herauslasen wie wir es heute tun; daß der Ausdruck für sich genommen, losgelöst von seinen ideellen Assoziationen, also unverständlich war. Nicht aber, daß er griechische Hörer und Leser dazu verleitete, sich von vornherein mit einem „wörtlichen“, also falschen Verständnis desselben abzufinden. Später, bezeichnenderweise zum selben Zeitpunkt, in dem er erstmals als Prädikation der objektiven Redeweise gebraucht wird, völlig losgelöst von einem MS-Wort Jesu, wird er tatsächlich als Gegenbegriff zu Gottessohn (*hyios theu*) gedeutet (so gut wie sicher erstmals Ign Eph 20, 2), bezeichnenderweise dann auch in veränderter Form: *ho hyios anthropu*. Das beweist aber keineswegs, daß der Ausdruck schon in apostolischer Zeit auf die menschliche Natur Jesu gedeutet werden mußte. Denn die Situation und die Voraussetzungen, von denen aus ein Ignatius den Ausdruck verwendet, gelten nicht schon für die apostolische Generation. Soweit man in den Evv eine Art Deutung der MS-Bezeichnung entdecken kann, läßt diese in der Tat nirgends auf die Befürchtung der Evangelisten schließen, die Leser würden *ho hy. t. a.* einfach als Hinweis auf das Menschsein Jesu verstehen<sup>16</sup>. Der Hinweis auf die angebliche Mißverständlichkeit des Ausdrucks *ho hy. t. a.* kann also der These einer sachgemäßen Übersetzung des *bar nascha* durch *ho anthropos* nicht zu größerer Wahrscheinlichkeit verhelfen.

4) Wenn sich nun andererseits ergab, daß der Ausdruck *ho hy. t. a.* als solcher, d. h. losgelöst von bestimmten eschatologischen Assoziationen,

<sup>14</sup> So z. B. Staerk aaO 91.

<sup>15</sup> Vgl. auch F. C. Burkitt, *Christian Beginnings* (1924) 31.

<sup>16</sup> Der Beweis für diesen u. d. vorausgeh. Punkt muß der späteren Darstellung vorbehalten werden.



die dem Heiden von Haus aus sicher fremd waren, zwar nicht mißverständlich, wohl aber unverständlich war, läge da nicht doch die Erklärung nahe, Pl wolle den Sondersinn des Originals, der in der Überlieferung der Jesusworte durch den Kunstaussdruck *ho. hy. t. a.* markiert wurde, durch die sinndeutenden *anthropos*-Wendungen der Adam-Typologie einem jeden, Heiden- wie Judenchristen, verständlich umschreiben? Man könnte wirklich versucht sein, der Hypothese in dieser Form zuzustimmen. Dem stehen aber nicht geringe Bedenken formaler und sachlicher Art entgegen. Zunächst wieder vom Ausdruck *ho. hy. t. a.* her gesehen. Wer diesen prägte, wollte jedenfalls einen antitypischen Sinn der bar nascha-Bezeichnung nicht zum Ausdruck bringen oder auch nur andeuten. Dabei standen dem Übersetzer und den Tradenten die Ausdrücke *anthropos* und Adam naturgemäß ebenso zur Verfügung wie einem Pl. Warum verfielen sie nun auf diese überwörtliche, in und aus sich allein unverständliche Übersetzung eines aramäischen Wortes, das seinem eigentlichen Sinn nach doch „das Menschenkind“, „der Mensch“ bedeutete? Wenn sich doch Jesus nach ihrem Verständnis mit bar nascha als Antityp Adams bezeichnen wollte, warum legten sie sich dann nicht auf eine der sinndeutenden *anthropos*-Wendungen der Adam-Typologie oder eine diesen ähnliche Umschreibung fest, etwa den Ausdruck „der neue Mensch“, den J. sehr geschickt als Generalnenner den pl Aussagen über den zu Christus Bekehrten bzw. Ign Eph 20, 1 entnimmt<sup>17</sup>? J. würde sich sicher gegen die Annahme verwahren, man habe absichtlich eine Übersetzung der MS-Bezeichnung gewählt, die als solche den antitypischen Sinn gänzlich verbarg, um das Geheimnis Jesu durch die rätselhafte Selbstbezeichnung zu unterstreichen. Damit kommen wir zu inhaltlichen Gesichtspunkten.

5) Gleichgültig, welche MS-Logien der Evv als ursprüngliche MS-Worte Jesu vorausgesetzt werden, keines legt den Gegensatz zu Adam nahe. Das bestätigen J. und nach ihm Goppelt wohl selbst, wenn sie zum Erweis des typologischen MS-Verständnisses seitens der Synopse die Versuchungsgeschichte, den lukanischen Stammbaum und dessen Beziehung zur Versuchung Jesu anziehen, J. auch die Verklärung auf Tabor<sup>18</sup>. „Die Schilderung der Versuchungsgeschichte bei Mk (1, 13) zeigt, wie Jesus als der neue Mensch (*hyios tu anthropu*) die Versuchung überwand, der der erste Mensch erlag.“ J. rechnet auch damit, daß *ho anthropos* Mt 4,4// Lk 4,4 messianische Bezeichnung sei, also Jesus als den neuen Menschen = Adam bezeichne<sup>19</sup>. Diese Gesichtspunkte reichen m. E. nicht hin, um der

<sup>17</sup> Art. *anthropos* aaO 366, 34 ff.; Jesus 56.

<sup>18</sup> Jeremias, Jesus 56 Anm. 1. 57; Art. *Adam* aaO 141, 14 ff.; Goppelt aaO 116–20; Staerk aaO 157.

<sup>19</sup> aaO; Art. *anthropos* aaO 367, 7 ff.; vgl. auch Staerk aaO 157. Letzterer entdeckt angebliche Urmenschqualitäten des apokalypt. MS z. T. auch in ev MS-Aussagen (aaO 153 f.; Soter II, 1938, 69–71).

Überlieferung bzw. Jesus selbst ein typologisches MS-Verständnis zuzuschreiben. a) Falls der Versuchungsgeschichte die Gegenüberstellung alter-neuer Adam zugrunde liegt, dann nicht weniger wahrscheinlich auch die Gegenüberstellung Moses-Messias bzw. Moseszeit-Messiaszeit. Bei Mt und Lk ist die typologische Beziehung auf Adam nach Goppelt sogar verschoben in die auf den „Gerechten“<sup>20</sup>. Beide Beziehungen lassen sich auf Grund der Gesamtdarstellung der Evv, speziell auch des Mk, zweifellos einem übergeordneten Sendungsbegriff Jesu ein- und unterordnen, nämlich der Überwindung der Satansmacht durch den messianischen Bringer der Gottesherrschaft. b) Die Annahme, *ho anthropos* Mt 4, 4 par könnte ein spezifisch gemeintes *bar nascha* (= *ho hy. t. a.*) wiedergeben wollen, hat etwas Mißliches an sich. Einmal wollen die Evangelisten zwischen *ho anthropos* und *ho hy. t. a.* als ausschließlicher Selbstbezeichnung Jesu grundsätzlich unterschieden haben, obwohl selbstverständlich die Möglichkeit besteht, daß ein ursprünglich generisch bzw. kollektiv gemeintes *bar nascha* von der Überlieferung spezifisch wiedergegeben wurde (mit *ho hy. t. a.*), und umgekehrt ein spezifisch gemeintes *bar nascha* generisch bzw. kollektiv mit *ho anthropos*. Auf Grund des Schwankens der synoptischen Überlieferung steht ebenso fest, daß die Evangelisten bzw. schon die ihnen vorausgehenden Tradenten in einem gewissen, freilich nicht mehr sicher bestimmbar Umfang über *ho hy. t. a.* bzw. schon *bar nascha* als Selbstbezeichnung Jesu verfügen. Warum hat dann die Überlieferung ausgerechnet die Gelegenheit Mt 4, 4 par verpaßt, durch die Übersetzung eines überlieferten *bar nascha* mit *ho hy. t. a.* bzw. durch die Verdrängung eines überlieferten *ho anthropos* durch *ho h. t. a.* die MS-Vorstellung mit der Adam-Typologie zu verbinden, wenn ihr Jesus als „der MS“ doch der neue Adam ist, der die Versuchung überwindet, welcher der alte erlag? Wohl deshalb, weil die Überlieferung die MS-Bezeichnung nicht typologisch verstand. Denn (c) soweit der MS-Anspruch Jesu in den Evv eine inhaltliche Deutung erfahren dürfte (speziell Mt 16, 13—6; Lk 22, 69 f.), erscheint nirgends eine Beziehung auf Adam oder etwa auf den „himmlischen Menschen“. d) Soweit in den Evv eine typologische Deutung Jesu als des MS sichtbar wird, weist sie in die Richtung der Beziehung Jonas-Messias (Mt 12, 40), Moses-Messias (Joh 3, 14 f.; vgl. auch 6, 27 ff.)<sup>21</sup>. Setzt man m. a. W. die pl Adam-Typologie nicht schon als hermeneutischen Kanon voraus, so hängt das typologische Verständnis der MS-Bezeichnung, jedenfalls von den Evv aus gesehen und deren MS-Worte im besonderen, in der Luft!

6) Unter diesen Umständen wäre die typologische Deutung der MS-Bezeichnung nur noch damit zu begründen, daß das von *ho hy. t. a.*

<sup>20</sup> aaO 118—20.

<sup>21</sup> R. Bultmann, Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutische Methode, in: ThLz 75 (1950) 209 f.

vorausgesetzte *bar nascha* im Spätjudentum bereits den eschatologischen Heilbringer irgendwie als den Antityp Adams, den neuen Menschen bezeichnete. Das war denn nach J. auch der Fall. Näherhin, so wird J. zu verstehen sein, verbinde der Begriff des ersterschaffenen, präexistenten himmlischen Menschen (= MSes) die MS-Erwartung der spätjüdischen Apokalyptik mit der pl Adam-Christus-Typologie. Diese Kombination scheitert an folgenden Punkten: a) Falls der MS der Apokalyptik überhaupt als real praeexistenter himmlischer Mensch zu denken ist, wird er sicher nicht als Antityp Adams verstanden; b) der pl Ausdruck „der himmlische (Mensch)“ kann nicht als Inbegriff der heilsgeschichtlichen Bedeutung gelten, die Christus als Antitypos Adams nach dem Apostel hat; c) die Vorstellung Christi als eines ersterschaffenen (präexistenten) himmlischen Menschen ist für Pl nicht nachweisbar, weder (aa) rein exegetisch aus 1 Kor 15, 47—9, noch (bb) mittels eines religionsgeschichtlichen Vergleichs der philonischen Haggada vom himmlischen und irdischen Menschen mit der pl Adam-Typologie und den Christus-prädikationen Kol 1, 15.

Es sei keineswegs im voraus bestritten, daß Pl selbst an spätjüdische Adam-Vorstellungen anknüpft, und diese ihrerseits von einer orientalischen Urmenschlehre beeinflusst sind (Adam = der Urmensch der Bibel). Obwohl die atl-nachkanonische MS-Vorstellung religionsgeschichtlich noch keineswegs befriedigend erklärt wurde, rechnen wir auch damit, daß die literarisch erstmals Dn 7, 13 bezeugte MS-Gestalt nicht ausschließlich aus innerisraelitischen Prämissen abzuleiten ist, und die selbständige Bearbeitung des danielischen Motivs vom visionären Menschen in den späteren Apokalypsen, besonders im vorchristl. aeth Hen-Buch, wiederum nicht allein aus der innerjüdischen Exegese von Dn 7 entstanden ist. Daß vielmehr hier wie dort eine aus der Fremde zugeflossene Größe, näherhin also die noch reichlich unklare Vorstellung vom Urmensch-Erlöser eingewirkt hat, und diese im Rahmen der einheimischen Enderwartung, der Messiaserwartung im besonderen, bis zur Unkenntlichkeit umgestaltet wurde. Ich rechne auch damit, daß die Art und Weise, wie besonders die Henoch-apokalyptik vom künftigen Messias als dem MS dachte und redete, entscheidende Bedeutung hatte für die Möglichkeit der Redeweise Jesu vom MS, auch wenn sich herausstellen sollte, daß das MS-Verständnis Jesu sich weder mit dem der Apokalyptik deckt noch aus diesem ableitbar ist. Bedenklich scheint mir aber der Versuch, mittels des himmlischen Menschen des aeth Hen die pl Adam-Typologie mit der MS-Bezeichnung Jesu verknüpfen und so deren typologisches Verständnis begründen zu wollen.

a) Ob der MS des aeth Hen real präexistent gedacht ist, dürfte m. E. trotz der erneuten Bejahung durch E. Sjöberg<sup>22</sup> immer noch fragwürdig

<sup>22</sup> Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch (Acta Reg. Soc. Human. Litt. Lundensis XLI) 1946 bes. S. 40—60. 83—101. 197 f. Angesichts der unmiß-

sein. In Auseinandersetzung mit Sjöberg vertritt neuestens T. W. Manson mit sehr beachtlichen Gründen, daß man von einem „himmlischen Menschen“ im aeth Hen besser nicht spreche, schon gar nicht seiner Realpräexistenz. Vor seinem eschatologischen In-Funktion-treten existiere der MS nur als vorweltliche Idee in den Heilsabsichten Gottes, deren künftige Realisierung nach der vorweltlichen Bestimmung Gottes freilich in der Geschichte in einem konkreten Wesen erfolgen soll<sup>23</sup>. Manson dürfte zwar zugunsten seiner kollektiven Deutung der ntl MS-Bezeichnung die unleugbar enge Zusammengehörigkeit des MS und der Gemeinde der Gerechten = Auserwählten, die Oszillation zwischen Individuum und Gemeinschaft unhaltbar übertreiben bis zur Vorstellung einer „corporate personality“, die er in einem Individuum, eben im MS, verkörpert sein läßt<sup>24</sup>. Aber auch wenn wir die Vorstellung eines real präexistenten himmlischen Menschen voraussetzen, fehlt diesem der für die Adamtypologie entscheidende Zug: die Beziehung auf Adam. Der MS des aeth Hen wird weder als Antitypus Adams noch als gesteigerte Wiederholung des ersten Adam noch überhaupt als wiederkehrender Adam verstanden. Gegenüber den Übertreibungen R. Reitzensteins und S. Mowinkels hinsichtlich der Beziehungen zwischen Urmensch und MS stellt Sjöberg wohl mit Recht fest, „daß der Menschensohn in I. Hen. tatsächlich nicht als Urmensch gedacht wird“, und deshalb „nicht die geringste Spur einer Verbindung“ zwischen dem MS und Adam bestehe. Es fehle insbesondere das für den Urmenschen grundlegende Moment, seine kosmogonische Bedeutung und damit auch die für die Urmenschlehre charakteristische Vorstellung „vom erlösten Erlöser, der auf dem Wege zur himmlischen Herrlichkeit den Menschen vorangegangen ist“<sup>25</sup>. Als Repräsentant der Gerechten im Endtriumph läßt sich der MS m. E. festhalten<sup>25a</sup>. Aber sicher ist er weder der erste Fromme noch der erste Offenbarer der gerechten Religion, noch der Prototyp der Menschen, etwa als Verkörperung der Menschheit in Person oder als Urseele. Und zwar entweder, weil er, wie Sjöberg meint, den Charakter des eigentlichen Urmenschen verloren hat<sup>26</sup>, oder aber mit diesem nie etwas zu tun hatte. Wenn in

verständlichen Feststellungen R. Otto's (Reich Gottes u. MS, 2. A. 1940: vgl. S. 143 mit 168 f.) wird sich S. für die Realpräexistenz des MS nicht auf diesen berufen können (aaO 83).

<sup>23</sup> The Son of Man in Daniel, Enoch and the Gospels, in: Bull. of the John Rylands Libr. 32 (1950) 171—93, bes. 178 ff.

<sup>24</sup> aaO 188 f.

<sup>25</sup> aaO bes. 191 Anm. 7 u. 193 f. U. a. wollte auch bes. Staerk am MS der spätjüd. Apokalyptik die Wesensmerkmale wiederfinden, welche die Adam-Haggada dem Urmenschen gebe (Soter I 72—7; II 68). Da sich diese aber aus dem Gesamtsinn der eschatologischen Endgestalt wohl erklären lassen, gestatten auch diese kaum den Schluß, der Apokalyptiker habe den MS als Urmensch-Adam verstanden haben wollen.

<sup>25a</sup> Zu Sjöberg aaO 195 f.

<sup>26</sup> aaO 195. 195 f.



der Erhöhung Henochs zum MS mit C. H. Kraeling eine letzte Spur der Verbindung zwischen Adam und dem MS zu erblicken wäre<sup>27</sup>, so wäre damit der MS noch nicht als zweiter Adam verstanden. Henoch ist wohl ein Frommer, sogar der Musterfromme, der Prototyp des Gerechten in der Urzeit, aber nicht Adam selbst. Die Vorstellung eines antitypisch verstandenen himmlischen Menschen (= Messias) lag also in der Henoch-apokalyptik weder für Jesus noch für Paulus bereit.

b) Ebenso wichtig ist, daß die Adam-Typologie nicht in allen Gegenüberstellungen gleich ausgerichtet ist<sup>28</sup>. Zweifellos geht es dem Apostel immer darum, Christus als den universalen Erlöser, als das Stammhaupt einer neuen Menschheit darzustellen. Aber auf der einen Seite rettet Christus durch das, was er tut (Röm 5, 12–21), auf der anderen Seite durch das, was er ist (1 Kor 15 44b–49; auch 15, 20–2). Wir müssen uns hier den Nachweis versagen, wie diese Dualität der Gesichtspunkte, die selbstverständlich engstens zusammengehören, bei beiden Stammhäuptern der Menschheitskollektive auch in der Formulierung zum Ausdruck kommt. Es ist deshalb kein Zufall, daß der Ausdruck „der himmlische Mensch“ 1 Kor 15, 44b–9 begegnet und nur da, wo die Adam-typologie „zum Erweis der Gewißheit des pneumatischen Auferstehungsleibes“ dient, wie auch J. richtig feststellt<sup>29</sup>. Nicht aber in der an sich ausführlicheren Entwicklung der Adam-Christusparallele Röm 5, in welcher der geschichtliche Adam unter dem Gesichtspunkt seines ungehorsamen Handelns und dessen Folgen *typus tu mellontos* ist.

c) aa) Daß Christus 1 Kor 15, 48f. als der Auferstandene „der himmlische (Mensch)“ heißt, und daß *ex uranu* im Textstück *ho deuterios anthropos ex uranu* (15, 47) im selben Sinne die Qualität seiner verklärten Leiblichkeit bezeichnet, nicht aber die Vorstellung eines ersterschaffenen himmlischen Menschen wecken will, darf exegetisch als gesichert gelten. Es ist verständlich, daß J. im Interesse seiner These vertritt, die Erklärung V. 46 handle von der Leiblichkeit des Christen, der zuerst den psychischen Leib trägt, ehe er bei der Parusie den himmlischen Leib erhält, dieser Satz also nicht dagegen spreche, daß sich Pl den letzten Adam zuerst erschaffen denkt<sup>30</sup>. Die exegetische Voraussetzung dieser Schlußfolgerung ist aber unhaltbar. Nicht daß J. *soma* als Subjekt aus 44b ergänzt, was meistens und wohl mit Recht geschieht — obwohl der Apostel möglicherweise die Ausdrücke *to pneumatikon-to psychikon* bewußt substantiviert, also von den beiden gegensätzlichen Belebungsprinzipien spricht, aber auch in diesem Falle selbstverständlich im Hin-

<sup>27</sup> *Anthropos and Son of Man* (1927) 162.

<sup>28</sup> Das betonte M. Goguel schon gegen Hérings These vom amessianischen himmlischen Kyrios Anthropos: *Quelques remarques sur les origines de la Christologie*, in: RHR 119 (1939) 26–9.

<sup>29</sup> Art. *Adam* aaO 142, 1 f.

<sup>30</sup> aaO 143, 15 ff.; 142 Anm. 10.

blick auf die gegensätzliche Leibesqualität. Gewiß dient der ganze Beweisgang für die Richtigkeit der These des V. 44 dem Nachweis der künftigen Ausstattung der Christen mit dem Auferstehungsleib (V. 48 f.). Aber ebenso sicher denkt Pl V. 46 nicht unmittelbar an die Christen als die Träger des psychischen und pneumatischen Leibes sondern an die beiden Stammväter, von denen im vorausgehenden (45) und nachfolgenden V. (47) eindeutig die Rede ist. Dabei ist es gleichgültig, ob der mit *all'* eingeleitete Satz V. 46 als Polemik gegen die von der philonischen Exegese der beiden Schöpfungsberichte bezeugte Reihenfolge des niederen und höheren Menschen zu verstehen ist, wie vielfach geschieht, oder aber als eine der für Pl charakteristischen Parenthesen<sup>31</sup>, mit denen er Mißverständnissen vorbeugt. Die Tatsache, daß der durch Adam vertretene psychische Leib zeitlich dem durch Christus vertretenen pneumatischen Leib vorausgeht, ist ja grundlegend für den Beweisgang. Denn die Existenz eines pneumatischen Leibes wird typologisch bewiesen, d. h. antithetisch aus der Existenz des psychischen Leibes des ersten Menschen Adam gefolgert, wie der Schriftbeweis V. 45 in Verbindung mit V. 44b deutlich zeigt. Exegetisch braucht nicht ernstlich bezweifelt werden, daß als Zeitpunkt, zu dem Christus im Unterschied und Gegensatz zu Adam zum *pneuma zoopoiun* wurde, nur die Auferstehung in Frage kommt (V. 45). „Es hätte in der Tat keinen Sinn, die Argumentation in Kap 15 gerade auf die Auferstehung Christi aufzubauen, wenn Christus schon kraft seiner Schöpfung oder kraft seiner Eigenschaft als präexistenter Himmelsmensch zum *pneuma zoopoiun*, zum Lebensmittler qualifiziert wäre“<sup>32</sup>. Die Fortführung des Schriftbeweises in V. 47 bestätigt diese Deutung ganz und gar. Nach demselben Verfahren wie in V. 45 wird aus der leicht paraphrasierten Stelle Gen 2, 7 gefolgert, daß der erste Mensch (hinsichtlich des Leibes selbstverständlich) „von Erde“ (*ek ges*) ist, also „aus Staub bestehend“ (*choikos*). Daraus dann wiederum, daß „der zweite Mensch vom Himmel ist“. Auch wenn der Apostel kein Attribut zur Hand hat, das dem durch Gen 2, 7a nahegelegten *choikos* entspräche, will er zweifellos mit *ex uranu* das überweltliche, übernatürliche Wesen des Auferstehungsleibes Christi kennzeichnen<sup>33</sup>. So

<sup>31</sup> J. Bonsirven S. J., *Exégèse rabbinique et Exégèse paulinienne* (1939) 295.

<sup>32</sup> So K. Deißner (Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus, 1912), der die Notwendigkeit dieses Verständnisses am schärfsten herausarbeitete (aaO 40 f.). Auf die zeitliche Menschwerdung des Gottessohnes (E. B. Allo z. St. Kor S. 429) bezieht sich V 45 b auch nach W. G. Kümmel so wenig wie auf eine vorzeitliche Erschaffung (Kor S. 195 zu Seite 86 Z. 4).

<sup>33</sup> Vgl. etwa A. Vitti S. J., Christus-Adam, in: Bb 7 (1926) 131. 143 f. — E. Tobac, Le Christ nouvel Adam dans la théologie de Saint Paul, in: RHistE 21 (1925) 253—5. Dem hier vorliegenden Gegensatz *ek ges* — *ex uranu* wird wohl auch die Deutung Sickenbergers nicht gerecht: „der zweite Mensch“ konnte seinen Nachkommen eine himmlische Daseinsform vererben, „weil er (nicht bloß ein irdisches, sondern) ein himmlisches (also vor der Menschwerdung

wie *ek ges* und *choikos* sinngleiche Ausdrücke sind, wobei *ek ges* gewissermaßen die Materialursache, den Grund für die vergängliche Qualität des ersten Menschen angibt, so nennt der Gegenbegriff *ex uranu* den Grund für die unvergängliche Qualität des zweiten Menschen, nämlich des auferstandenen, verklärten Christus. Diese Deutung wird durch die Gegenüberstellung des Staubmenschen (*choikos*) und himmlischen Menschen (*epuranios*) in den folgenden VV. 48—9 abschließend bestätigt. bb) Der Vergleich mit Philons Exegese der beiden Schöpfungsberichte (Gen 1, 27; 2, 7) kann nur bestätigen, daß Pl die Vorstellung eines ersterschaffenen himmlischen Menschen nicht kennt<sup>34</sup>. Die anerkannte Tatsache, daß Pl die Vorstellung des himmlischen Menschen nicht wie Philo aus Gen 1,27 gewinnt, daß er vielmehr den exegetischen Beweis sowohl in V. 45 als 47 allein auf Gen 2, 7 stellt, deshalb die entscheidenden Worte *protos* und *Adam* in die Schriftstelle einträgt und so den Gedanken des pneumatischen Lebensmittlers bzw. des himmlischen Menschen als sichere Folgerung aus dem in Gen 2, 7 vom ersten Menschen Gesagten hinstellen kann, ist von entscheidender Bedeutung für die Beurteilung des Begriffs „himmlischer Mensch“. Philo denkt philosophisch, aber nicht typologisch. Deshalb kennt er wohl die Unterscheidung des einen (*ho men*) und anderen (*ho de*), des himmlischen (*uranios*) und irdischen (*geinos*) Menschen, der Sache nach, wenn auch begriffsverschieden, die des pneumatischen und psychischen Menschen<sup>35</sup>, aber nicht die Unterscheidung des ersten und letzten Adam (Menschen) wie Pl. Weil Pl typologisch denkt, d. h. von der antithetischen Entsprechung Adam-Christus ausgeht, kann er den Gegensatz psychischer-pneumatischer Leib, irdischer-himmlischer Mensch aus Gen 2, 7 allein herauslesen, richtiger hineinlesen, ergibt sich sodann von selbst die Umkehrung der philonischen Reihenfolge (höherer-niederer Mensch), und ist schließlich der himmlische Mensch des Apostels eine konkrete Persönlichkeit im Gegensatz zum Idealmenschen Philos, der keine andere Existenz hat „que celle qu'il tient d'une argutie rabbinique“, um das Rätsel des Doppelberichts der Gen zu lösen<sup>36</sup>. Mit Recht stellte Lagrange schon längst fest: hätte Pl 1 Kor 15 den präexistenten Christus im Auge gehabt, dann hätte er die philonische Reihenfolge adoptieren müssen, daß nämlich der himmlische Mensch der erste und der irdische der zweite ist<sup>37</sup>.

schon existierendes) Wesen ist“: Kor (Die Hl. Schr. d. NT. VI 4. A. 1932) S. 81. Ähnlich F. Prat, *La théologie de Saint Paul* 12. A. (1925) II, 206 f. Aber auch in diesem Falle würde Pl nicht von einem ersterschaffenen himml. Menschen sprechen.

<sup>34</sup> Zu den Philo-texten und deren Diskussion vgl. etwa H. Lietzmann, Kor (HNT 9) 3. A. 1931 S. 85 f. — M. J. Lagrange, *Les origines du dogme Paulinien de la divinité du Christ* in: Rb N. S. 45 (1936) 29—31.

<sup>35</sup> Vgl. Lietzmann aaO 85.

<sup>36</sup> Lagrange aaO 30 f.

<sup>37</sup> aaO 31.

In Ermangelung einer pl Ableitung der Vorstellung des himmlischen Menschen aus Gen 1, 27 möchte J. diese in Kol 1, 15 bezeugt sehen: wie Philo im Idealmenschen so sehe Pl ähnlich in Christus das Ebenbild Gottes und stimme auch darin mit Philo überein, daß er den himmlischen Menschen zuerst erschaffen denke: *prototokos pases ktiseos* (Kol 1, 15)<sup>38</sup>. Pl schöpft die Bezeichnung Christi als „Bild Gottes“ = BG (außer Kol 1, 15: 2 Kor 4,4) zweifellos aus derselben Stelle Gen 1, 26 f., aus der Philo seinen *kat'eikona theu* geschaffenen „himmlischen Menschen“ ableitet (leg all I 31 p. 49), der im Gegensatz zum *plastheis anthropos* dem *protogonos logos* Gottes gleichgesetzt, *arche*, *onoma theu* und *logos* genannt wird (conf ling 146 p. 427) und als solcher schöpfungsmittlerische Funktion hat. Pl könnte sogar mit derselben seinen Christus als die dem Original (= Gott) voll ebenbürtige *eikon* bewußt an die Stelle jenes gottebenbildlich geschaffenen Idealmenschen (= Logos) der philonisch-hellenistischen Haggada setzen wollen, zumal er Kol 1, 15–7 die universale schöpfungsmittlerische Bedeutung des „vor allem“ Existierenden auffallend stark betont. Freilich nicht im Sinne eines ersterschaffenen himmlischen Menschen.

(1) Daß Pl „in ganz ähnlicher Weise“ wie Philo im Idealmenschen so in Christus das göttliche Ebenbild sehe<sup>39</sup>, ist sicher zu viel gesagt. In bezug auf Christus spricht eben Pl nirgends von dem *kat'eikona anthropos* (conf ling 146 p. 427), vom *anthropos kat'eikona* (oder *kata ten eikona*) *theu gegonos* (leg all I 31 p. 49. 42; op mundi 134 p. 32). So kann Philo sein höheres Wesen nennen, weil er Gen 1, 27 tatsächlich textgemäß auf die Erschaffung eines Menschen nach dem BG, des als „himmlischer Mensch“ bezeichneten Idealmenschen deutet. Pl deutet hingegen die gottebenbildliche Erschaffung des Menschen von Gen 1, 27 nirgends auf Christus, etwa als den „himmlischen Menschen“, „den zweiten Adam“, „den neuen Menschen“ usw. Er schließt eine solche Deutung geradezu aus, wie sich noch zeigen wird. Indem er Christus als „BG“ schlechthin bezeichnet, setzt er diesen vielmehr an die Stelle der *eikon theu* von Gen 1, 26 f., nach der der Mensch erschaffen wurde. Deshalb besagt ihm „BG“ als Bezeichnung Christi: „das Wesen Gottes prägt sich in ihm aus, so daß das Wirken Gottes sowohl im natürlichen Sinne als in dem des Heilsgeschehens sich durch ihn offenbart“<sup>40</sup>. Als

<sup>38</sup> Art. Adam 142 Anm. 10. 143, 9 ff. „Bild Gottes“ ist auch nach Stauffer Korrelatbegriff des zweiten Menschen als des Primogenitus der Kreatur (aaO 91 mit Anm. 329 S. 260). Schon früher berief sich A. R. J. Rawlinson (The New Testament Doctrine of the Christ 1926), demzufolge Pl ebenfalls die Vorstellung des himmlischen Menschen aus der Gleichsetzung Jesu mit dem MS der Henoch-apokalyptik gewann und aus dieser die Präexistenz des Gottessohnes ableitete (122–36), für dieses Verständnis des himmlischen Menschen auf die *eikon tu theu* Kol 1, 15 (127. 132 ff.). <sup>39</sup> Jeremias, Art. Adam aaO 143, 11.

<sup>40</sup> M. Meinertz, Theologie des NT II (1950) 69; vgl. G. Kittel, Art. *eikon*, in: ThWb II, 394, 5 ff.; Kümmel zu 2 Kor 4, 4 aaO 201 (zu S. 115 Z. 32).



„BG“ ist deshalb Christus wohl der Mittler der Schöpfung, einschließlich der Menschenwelt<sup>41</sup>, nicht aber der ersterschaffene himmlische Mensch. Wenn Pl in der Tat sich nicht genug tun kann, Kol 1, 15–7 seinen Christus als „Schöpfer im universalsten Sinne des Wortes“ darzutun<sup>42</sup>, so kann er sich „das Bild Gottes des unsichtbaren“, „den Erstgeborenen (vor) aller Schöpfung“ doch wohl nicht als das erste Geschöpf, als ersterschaffenen himmlischen Menschen vorstellen. Gewiß qualifiziert die einzigartige Gottebenbildlichkeit des Präexistenten diesen auch zu seiner künftigen soteriologischen Rolle als Antityp Adams<sup>43</sup>. Dadurch wird aber keineswegs die Gleichung ermöglicht: „BG“ = (ersterschaffener) „himmlischer Mensch“. Denn die Rolle eines Antityps Adams fällt Christus erst nach seiner Eingliederung in das Menschengeschlecht zu, während er bereits in seiner Präexistenz „BG“ ist und heißt. Und „himmlischer Mensch“ heißt er hinsichtlich einer bestimmten Funktion als Adams Antityp, günstigstenfalls nämlich als der Menschgewordene<sup>44</sup>, so gut wie sicher aber erst als der Auferstandene.

(2) Dieses Ergebnis wird dadurch bestätigt, daß Pl, wie bereits festgestellt, aus Gen 1, 27 wohl die Bezeichnung Christi als „BG“ schlechthin entnimmt, aber im Übrigen die daselbst berichtete Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes nicht auf einen Akt bezieht, der sich an Christus in seiner Präexistenz oder Menschwerdung oder etwa im Wendepunkt der Auferstehung vollzogen hätte, sondern auf die „Erneuerung“, „Erschaffung“ des „neuen Menschen“ durch Christus. Die Gleichgestaltung des Menschen mit dem Bilde des Sohnes (Röm 8, 29; vgl. 2 Kor 3, 18) versteht Pl nicht einfach als Wiederherstellung der schöpfungsmäßigen Gottebenbildlichkeit des ersten Menschen — von der Gottebenbildlichkeit Adams als des ersten Menschen spricht er gar nicht<sup>45</sup> — sondern als Schöpfungsakt, als Erneuerung zur Ebenbildlichkeit mit dem Schöpfer (Kol 3, 10; Eph 4, 24)<sup>46</sup>. Hier verwendet er *ktizesthai*, *kat'eikona* Gottes (Kol 3, 10), *kata theon* (Eph 4, 24), aber nicht in bezug auf den ersten Menschen<sup>47</sup>, auch nicht

<sup>41</sup> Vgl. P. Althaus, Das Bild Gottes bei Paulus, in: ThBl 20 (1941) 83 Anm. 7 zu Kittel's Art. *eikon*; weiter H. Willms, EIKON I (1935) 49.

<sup>42</sup> Meinertz aaO 68.

<sup>43</sup> Wohl nicht zufällig begegnet im anschließenden soteriologischen Bekenntnis (1, 18–9) und bezeichnenderweise erst hier ein Ausdruck, der dem himmlischen Menschen von 1 Kor 15 gleichzusetzen ist: *prototokos ek ton nekron* (1, 18) = *aparche ton kekoimemenon* (1 Kor 15, 20). „Der Erstgeborene von den Toten“ = „der himmlische Mensch“ (1 Kor 15, 48 f.) ist begrifflich aber nicht mit „dem Erstgeborenen vor aller Schöpfung“, dem universalen Schöpfungsmittler von 1, 15 identisch.

<sup>44</sup> Vgl. Anm. 33.

<sup>45</sup> Auch nicht 1 Kor 11, 7: vgl. Anm. 48.

<sup>46</sup> Zur Einzelexegese Althaus aaO 81–4.

<sup>47</sup> Auch nicht Kol 3, 10: vgl. Althaus aaO 82.

auf Christus sondern den Christen, den neuen Menschen. Wenn Pl aber in der Gleichgestaltung des Menschen mit Christi = Gottes Bild die Erfüllung von Gen 1, 27 erblickt, dann kann er wohl kaum gleichzeitig die Stelle im Sinne Philons bzw. J.s auf die „Erschaffung“ Christi als des „BG“ = des ersterschaffenen himmlischen Menschen deuten<sup>48</sup>. Denn in seiner Auffassung von Gen 1, 27 tritt Christus voll und ganz an die Stelle des „BG“, nach dem der Mensch erschaffen wurde bzw. im neuen Aeon erschaffen wird, nicht aber an die Stelle des nach dem BG erschaffenen Menschen = Adam<sup>49</sup>. Der Umstand, daß das *eikon*-sein Christi an dem Adams gar nicht gemessen wird, etwa im Sinne der Adam-Christus = Parallele (Christus, der Antityp, besitzt und vermittelt die Gottebenbildlichkeit, die Adam besaß und durch die Sünde verlor), dürfte auch erklären, warum Pl Adam selbst, den ersten Menschen, nie „den alten Mensch“ nennt, obwohl der nach dem Bilde Gottes (= Christi) neuzuschaffende Mensch tatsächlich der durch Adams Sünde und Sterblichkeit bestimmte Mensch ist; ebenso warum Pl wohl sagen kann: *ei tis en Christo, kaine ktisis* (2 Kor 5, 17; vgl. Gal 6, 15); warum er aber Christus selbst, den zweiten Menschen, nie „den neuen Menschen“ nennt, obwohl dieser neue Mensch nur durch Christus, seinen erlösenden Tod und seine Auferstehung geschaffen wird. Dieses „BG“, zu dem die Menschen durch Christus erneuert werden und werden sollen, war Adam eben noch nie — hat es deshalb auch nicht verlieren können —, und Christus wurde es nicht erst bei seiner Geburt aus dem Weibe (Gal 4, 4), seiner Eingliederung in das Menschengeschlecht. Deshalb ist Christus, das „BG“ in einem ausschließlichen Sinne, auch befähigt, als Antityp Adams, als Archeget einer neuen Menschheit nicht nur den Adam des Schöpfungstages wiederherzustellen sondern zu überbieten; ein Moment, das vielfach nicht genügend beachtet wird, aber der Adam-Typologie wesentlich ist: statt der Herrschaft der Sünde und des Todes: Überschuß der Gnade und des Lebens (Röm 5); statt des natürlich-sterblichen Leibeslebens: übernatürlich-unvergängliches Leibesdasein (1 Kor 15).

Die Umgestaltung des Menschen zu Christi = Gottes Bild verlangt selbstverständlich auch die künftige Gleichgestaltung des jetzigen Leibes mit dem verkörperten des Auferstandenen. Die Auferweckung Christi vom Tode setzt ihrerseits den Besitz eines adamitisch-vergänglichen Leibes voraus. Deshalb kann Pl die Notwendigkeit unserer künftigen Ausstattung mit dem pneumatischen Leib des Auferstandenen durch die Gegenüberstellung Adam-Christus be-

<sup>48</sup> Dagegen kann er die *eikon theu* von Gen 1, 27 ohne Widerspruch gleichzeitig von der schöpfungsmäßigen naturgegebenen Gottebenbildlichkeit des Mannes, eines jeden Mannes im Gegensatz zum Weibe (also nicht: des ersten Menschen) verstehen, um daraus die übergeordnete Stellung des Mannes zu folgern (1 Kor 11, 7).

<sup>49</sup> Die Übertragung des Ausdrucks „BG“ auf Christus seitens des Apostels dürfte deshalb kaum „auf Grund einer ihm geläufigen Gleichsetzung Christi mit dem in Gn 1, 27 genannten Adam geschehen sein“ (so Kittel aaO 394, 15 ff.).

gründen. „Wie wir das Bild des irdischen (Menschen) getragen haben, so werden wir auch das Bild des himmlischen tragen“ (1 Kor 15, 49). Die Verwendung des Wortes *eikon* daselbst besagt aber nicht im mindesten, Pl würde in Christus als dem „BG“ den ersterschaffenen himmlischen Menschen erblicken. „Das Bild des himmlischen Menschen tragen“ ist gleichbedeutend dem Auferwecktwerden mit dem pneumatischen Auferstehungsleib Christi, dem *soma* seiner göttlichen Herrlichkeit (Phil 3, 21). Selbstverständlich offenbart sich auch in dieser verkärten Leiblichkeit das Wirken Gottes, die Gottesebenbildlichkeit Christi und der Christen. Aber nicht erst in dieser. Denn die Gestaltung des Menschen zu Christi = Gottes Bild d. i. zum „neuen Menschen“ beginnt schon jetzt, vor der leiblichen Auferweckung am jüngsten Tage. Das *eikon* in *eikon tu epuraniu* ist hier zudem bedingt durch das *eikon tu choiku*. Diese *eikon tu choiku*, die wir jetzt tragen bzw. zum Zeitpunkt unserer Auferstehung „getragen haben“, ist aus Gen 5,3, nicht etwa 1,27, abgeleitet und bezeichnet die gleichartige Gestalt der Leiblichkeit. Man kann es als Synonym von *soma* behandeln und sah deshalb auch von jeher mit Recht in Phil 3, 21 die sachgemäße Paraphrase der Stelle<sup>50</sup>. Weil „der himmlische Mensch“ der Auferstandene und erst der Auferstandene ist, dessen Herrlichkeitsleib die Gläubigen trotz des gegenwärtigen neu-schaffenden Pneuma-Besitzes noch nicht gleichgestaltet sind, kann Pl rein futurisch<sup>51</sup> davon reden, daß die *eikon tu epuraniu* unsere Daseinsweise bestimme.

(3) Vom Standpunkt der philonischen Exegese des doppelten Schöpfungsberichtes, von der aus J. die pl Vorstellung eines ersterschaffenen himmlischen Menschen begründen möchte, drängt sich im Hinblick auf den „himmlischen Menschen“ 1 Kor 15, 45—9 zum Schluß noch einmal die Frage auf: warum deutet Pl hier und sonst nicht wie Philo die Gen 1, 26 f. berichtete Erschaffung des Menschen nach dem BG auf das prä-existente höhere Wesen, also auf Christus, als *anthropos epurorios*, als *eikon tu theu tu aoratu*, *prototokos pases ktiseos*? Warum gewinnt er den Begriff „himmlischer Mensch“ aus Gen 2, 7? Ersteres sicher deshalb, weil ihm Christus, wie auch Althaus feststellt, „nicht wie der Idealmensch Philos geschaffen, sondern selber als der präexistente Sohn an der Schöpfung beteiligt“ ist<sup>52</sup>, als das „BG“ schlechthin, wie es der Adam von Gen 1, 27 nie war. Zum Zweiten: letztere Stelle berichtet in der Tat nur von der Erschaffung des Menschen, und zwar nach dem BG. 1 Kor 15, 45ff. werden aber Adam und Christus gar nicht unter dem Gesichtspunkt ihrer Gottebenbildlichkeit oder der „Erschaffung“ als solcher einander gegenübergestellt sondern dem ihrer verschiedenen Leiblichkeit. Dem ersten Menschen Adam als Träger des psychischen Leibes muß der letzte Adam, der zweite Mensch als Träger des pneumatischen entsprechen. Dieser Nachweis war nicht aus Gen 1, 27 zu führen, wohl aber aus 2, 7. Und zwar setzt er (15, 45) bezeichnenderweise nicht bei dem *eplasen* und *enephyssen* von 2, 7a an sondern bei dem *egeneto* 2, 7b. Pl spricht nicht

<sup>50</sup> Willms aaO 51 und Lietzmann aaO 86.

<sup>51</sup> Zur Begründung des futurischen *phoresomen* Kittel aaO 395 Anm. 99; Kümmel aaO 195 (zu S. 86 Z. 22).

<sup>52</sup> Althaus aaO 84.

vom *actus creationis*, von dem V 7a berichtet, (auch nicht in V 47), sondern vom Ergebnis, vom *terminus ad quem* der Erschaffung von 7b; davon, was für ein Lebewesen Adam auf Grund der zuvor erfolgten Erschaffung wurde (*egeneto*) und damit war, nämlich psysicher, nur natürlich-irdischer Art. Und aus der Existenz und Qualität dieses ersten Adam wird per antithesim die Existenz und Qualität des letzten als *pneuma zoopoiun* erschlossen, der sodann in Gegenüberstellung zum *anthropos ek ges choikos* von Gen 2, 7a als „himmlischer Mensch“ bezeichnet wird (15, 47 f.). Somit zwingt also speziell das umstrittene *egeneto* in V 45, dem die Deutung des *pneuma zoopoiun* auf den Auferstandenen als Träger und (künftigen) Vermittler des pneumatistischen Leibes durchaus gerecht wird, den Gedanken einer „Erschaffung“ des letzten Adam als himmlischen Menschen keineswegs auf. Im Gegenteil: Weil Pl *ho epurianos anthropos* als Bezeichnung des Auferstandenen nicht aus Gen 1, 27 sondern als Gegenbegriff zu *anthropos ek ges choikos* aus 2, 7 gewinnt, liegt ihm die Idee eines im Sinne Philos bzw. J.s aus Gen 1, 27 abgeleiteten erst-erschaffenen gottebenbildlichen (*eikon*) „himmlischen Menschen“ völlig fern. So fern, daß er überhaupt nicht auf den Gedanken kommt, zwischen „Erschaffung“ und „Erscheinen“ des himmlischen Menschen als solchen zu unterscheiden und dementsprechend festzustellen, daß der himmlische Mensch nur hinsichtlich seines Erscheinens auf Erden der zweite Mensch ist, nicht aber hinsichtlich seiner „Erschaffung“<sup>53</sup>. Pl lehrt die Präexistenz Christi, aber nicht als des ersterschaffenen, präexistenten himmlischen Menschen, der die Adam-Typologie mit Philo und dem MS der Apokalypstik verbinden und so eine antitypische Sinndeutung der MS-Bezeichnung Jesu (der neue Mensch) begründen könnte<sup>54</sup>.

Es ist durchaus verständlich, daß J. schon bei Abfassung seiner anregenden Schrift „Jesus als Weltvollender“ dazu kam, die charakteristische Sendungsbezeichnung Jesu *bar nascha* auf „den neuen Menschen“, „den Anfänger der verkärten, neuen Schöpfung“ zu deuten. Es darf aber auch nicht sonderlich überraschen, daß diese typologische Deutung quellenmäßig keineswegs befriedigt. Das von Jesus verkündete Gottes-

<sup>53</sup> Diese Unterscheidung liest freilich J. Héring willkürlich aus 1 Kor 15, 46 heraus, um seine These zu stützen, Pl erkläre in Weiterentwicklung der Verkündigung Jesu vom künftigen Kommen des amessianischen himmlischen Menschen das irdische Leben Jesu als Inkarnation des präexistenten Himmelsmenschen, der als solcher zum Kyrios erhöht werden müsse, in: *Le Royaume de Dieu et sa Venue* (1937) 153 f. — Kyrios Anthropos, in: *RHPhr* (1936) 199 Anm. 2.

<sup>54</sup> Auch O. Michel, demzufolge Pl Jesus in das apokalyptische Schema vom verborgenen MS einordnete, betont, daß die Präexistenzvorstellung bei Pl natürlich nicht von einer Existenz des Himmelsmenschen reden wolle: Der Christus des Paulus, in: *ZntW* 32 (1933) 26.



reich als „eine der ‚gegenwärtigen Weltzeit‘ entgegengesetzte, zukünftige Ordnung der Dinge, in der Gottes Wille allein herrscht...“<sup>55</sup>, bedeutet in seiner vollen und endgültigen künftigen Offenbarung und Machtentfaltung, welche die Vernichtung aller gottfeindlichen Mächte und Gewalten (Satan, Sünde, Tod) bedingt, durchaus einen Heilszustand, den man als Weltvollendung bezeichnen kann<sup>56</sup>. Wenn das NT in der Veranschaulichung dieses Heilszustandes auch das Wort *kosmos* wegen seiner Nebenbedeutung (die gottentfremdete, unerlöste Welt) vermeidet<sup>57</sup>, hält es doch mit dem mehr räumlichen Bilde vom „neuen Himmel und der neuen Erde“ (Apg 21, 1; 2 Ptr 3, 13) den Gedanken der Weltvollendung und -verklärung fest und meint auch mit der mehr zeitlichen, innerlich eigentlich widerspruchsvollen Kategorie des *aion mellon*, *erchomenos* nicht nur die „zukünftige, neue Weltzeit“ sondern „die neue Welt“ der Gottesherrschaft<sup>58</sup>. Diese bedeutet wesentlich auch hinsichtlich der Menschenwelt eine *kaine ktisis*, einen „neuen Menschen“, „die Herrlichkeitsfreiheit der Kinder Gottes“<sup>59</sup>. *kainos* ist deshalb ein wichtiges Leitwort der ntl Verkündigung des künftigen und in Christus schon gegenwärtigen Heils<sup>60</sup>. Aber Ausgangspunkt Jesu, der zentrale und übergeordnete Gedanke seiner Verkündigung ist doch nicht die Weltvollendung, die neue Menschheit sondern das eschatologische Handeln Gottes selbst, die Gottesherrschaft, das Gottesreich, dessen Heil, das ewige Leben mit seinen göttlichen Kräften, in seiner Person und seinem Wirken in „diesen Äon“ hereinreichen. Deshalb liegt es von vornherein näher, daß die Redeweise Jesu vom *bar nascha*, die nach Auffassung der Evv jedenfalls das spezifische messianische Sendungsbewußtsein Jesu umschreibt, irgendwie die Bedeutung Jesu für das Kommen des Gottesreiches zum Ausdruck bringt, nicht aber, jedenfalls nicht unmittelbar für die Vollendung der Menschheit. Angesichts des obigen Ergebnisses Ziff. 6 c bb (2) ist es kaum Zufall, daß der Ausdruck „der neue Mensch“ als Bezeichnung Christi überhaupt nicht im NT begegnet<sup>61</sup>.

Wenn es auch nicht gelingen dürfte, mittels der pl Adam-Typologie den exakten Sinn der MS-Bezeichnung Jesu zu erschließen, so kann diese wichtige Leitidee der pl Theologie sehr wohl umgekehrt zu einem wesentlichen Stück auf der Verkündigung und dem Sendungsanspruch Jesu aufrufen, zunächst völlig abgesehen vom Sinn und Zweck der MS-Bezeichnung. Seiner Verkündigung liegen zwei der Adam-Typologie

<sup>55</sup> J. Schmid, Mk (RNT 2) 2. A. (1950) 27. <sup>56</sup> Vgl. Jeremias, Jesus, bes. 69 ff.

<sup>57</sup> H. Sasse, Art. *kosmos*, in: ThWb III 885, 10 ff. 893, 21 ff.

<sup>58</sup> H. Sasse, Art. *aion* aaO I 204 ff.

<sup>59</sup> W. Foerster, Art. *ktizo* aaO III 1034, 11.

<sup>60</sup> Vgl. J. Behm, Art. *kainos* aaO III 451 f.

<sup>61</sup> Ign Eph 20, 1, wo erstmals Christus als *ho kainos anthropos* bezeichnet wird, ist der Ausdruck in unmittelbarer Nähe der als Gegenbegriff zu Gottessohn verstandenen MS-Bezeichnung (20, 2) sicher nicht als sinndeutende Wiedergabe der *bar nascha*-Bezeichnung Jesu zu deuten.

wesentliche Gedanken zugrunde. Einmal der radikale Gegensatz zwischen den beiden Äonen, der Unheils- und Heilszeit. Sodann der Gedanke, daß Jesus als der Messias in Gegenwart und Zukunft die entscheidende Wende vom alten Unheilsäon zu dem in gewissen Sinne und Grade schon gegenwärtig realisierten neuen Heilsäon ist. Für Pl ist speziell Christi Tod und Auferstehung der eschatologische Wendepunkt. Schließlich darf in Ansatz gebracht werden, daß Pl grundsätzlich heilsgeschichtlich denkt und aus der heilsgeschichtlichen Denkweise sehr wohl zur Sonderform der typologischen Betrachtung kommen konnte und kam<sup>62</sup>, bekanntlich sowohl im Sinne der gesteigerten Wiederholung des Typos durch den Antitypos (Moses—Christus; Melchisedech—Christus usw.) als im Sinne der antithetischen und steigernden Gegenüberstellung von Typos und Antitypos (Adam—Christus)<sup>63</sup>. Wenn sodann bereits das Spätjudentum Adams Ungehorsam und die über diesen verhängten Strafe für die unbesiegbare Herrschaft der Sünde und v. a. ihrer bösen Folgen für die ganze Menschheit verantwortlich machte<sup>64</sup>, bis zu einem gewissen Grade im Sinne des Urzeit-Endzeitschemas sogar die Entsprechung Adam-Messias kannte<sup>65</sup>, wenn auch nicht in Verbindung mit der MS-Erwartung, so mochte sich dem Apostel in der Tat Adam, der erste Mensch am Anfang dieses Unheilsäons als der Typos aufdrängen, der allein in Gegenüberstellung zu Christus die einzigartige heilsgeschichtliche Bedeutung Christi für die ganze Menschheit ins rechte Licht rücken ließ. Die Frage, inwieweit ein gnostischer Urmensch-Erlöser=Mythus auf die begriffliche Entfaltung dieses Theologumenons und verwandter Grundgedanken (besonders das Bild vom Bekleidetwerden mit einem neuen Menschen, von dem einen neuen Menschen, dem einen *soma*, dem der Gedanke der Verwandtschaft, der Gleichheit des Erlösers mit der Gesamtheit der Erlösten zugrunde liegt) wirkte, wird weiterhin ernster Prüfung wert sein<sup>66</sup>.

<sup>62</sup> Vgl. etwa H. D. Wendland, *Geschichtsanschauung und Geschichtsbewußtsein im NT* (1938) 23 ff.; J. Bonsirven aaO 266 ff. 301 ff. — Goppelt aaO 152 ff., der allerdings die typologischen Beziehungen übertreiben dürfte (Bultmann aaO 205 Anm. 3 u. ö.).

<sup>63</sup> Diesen Unterschied stellt Bultmann sehr gut heraus (aaO 207—11).

<sup>64</sup> Belege u. Lit.-hinweise bei Bultmann aaO 207 Anm. 5.

<sup>65</sup> Lit.-hinweise aaO 208 Anm. 2. Das Judentum stellt freilich Adam auch anderen Gestalten wie Henoch, Noe, Abraham usw. gegenüber: Staerk, *Soter* II 40—61.

<sup>66</sup> Vgl. außer der von Jeremias im ThWb I 367 Anm. 12 angegebenen Literatur u. a. Staerk, *Soter* I 155 f.; K. Prümm, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt* I (1935) 153 ff.; A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Pl* (1937) 232 ff.; neuestens besonders Bultmann (*Theologie des NT*, 1948, S. 173. 177 f. 247. 294), der freilich im Unterschied zu J. keine Abhängigkeit der pl Adam-Typologie von der MS-Bezeichnung Jesu bzw. der Apokalypik vertritt.

# Besprechungen

## ALTES TESTAMENT

Jacques Guillet, *Thèmes Bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Revelation* [„Théologie“, *Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S.J. de Lyon-Fourvière*, Nr. 18]. Paris 1951, Aubier, Editions Montaigne.

An ausgewählten Stücken aus der atl. Offenbarungsgeschichte, wie dem Exodus aus Ägypten oder wichtigen biblischen Vorstellungen wie Gnade, Gerechtigkeit, Wahrheit, Sünde, Macht des Bösen, Geist Gottes, will der Verfasser zeigen, wie sich diese Themen allmählich in der biblischen Offenbarung entfaltet und steigende religiöse Bedeutung gewonnen haben. Durch diesen Einblick in die allmähliche Entfaltung der Offenbarung will er ihr inneres Verständnis fördern. In sorgfältiger wissenschaftlicher Darlegung werden so die ausgewählten Gegenstände und Begriffe von ihren Anfängen bis zu ihrer vollen Entfaltung durch die Offenbarung hindurch verfolgt. Hervorzuheben ist die sichere Klarheit, mit der in kürzester Formulierung alle wesentlichen, auch die problematischen Seiten der einzelnen Themen dargelegt werden, wie z. B. in den Ausführungen über die „Puissances Sataniques“ (p. 130–140). Die Schrift ist ein sehr wertvoller Beitrag zum tieferen Verständnis der atl. Theologie und Offenbarung.

H. Junker.

Schneider, Nikolaus, *Die Siegellegenden der Geschäftsurkunden der Stadt Ur in Chaldäa* [Mededelingen de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en schone Kunsten van België], Brüssel 1950, 38 S. u. 7 Tafeln.

Die Schrift enthält den Vortrag (mit ausführlichen Belegen), den der bekannte Luxemburger Gelehrte, einer der hervorragendsten Kenner der sumerischen Literatur und besonders der sumerischen Urkunden bei Gelegenheit seiner Aufnahme in die Königliche Vlämische Akademie in Brüssel am 18. 2. 1950 gehalten hat.

Neben einer genauen archäologischen und philologischen Erklärung weiß Schneider aus diesen Siegeln noch manches Interessante für die orientalische Kulturgeschichte herauszulesen.

H. Junker.

Noth, Martin, *Geschichte Israels*. Vandenboeck & Rupprecht, Göttingen, 1950. 395 Seiten.

Eine Geschichte Israels hat heute nicht nur die Aufgabe, die alttestamentlichen Quellen richtig zu deuten und auszuschöpfen; sie muß vor allem auch die Ergebnisse der vorderasiatischen Altertumskunde verwerten, welche die israelitische Geschichtsüberlieferung oft ergänzen und verdeutlichen und uns sie im Zusammenhang der allgemeinen orientalischen Kultur und Geschichte besser verstehen lehren. Noth hat diese letztere Aufgabe sehr gut erfüllt und überall die kulturgeschichtlichen und historischen Zusammenhänge Israels mit seiner Umwelt klar und genau dargestellt. Für den ersten Teil seiner Aufgabe, die richtige Beurteilung und Bewertung der alttestamentlichen Geschichtsquellen durfte man von Noth nach seinen zahlreichen Arbeiten über geschichtliche Fragen ein selbständiges Wort erwarten. Seine Darstellung geht auch wirklich einen bedeutenden Schritt über die bisher auf kritischer Seite üblichen Darstellungen des Themas hinaus, wenigstens im Grundsätzlichen. Denn Noth geht, entsprechend seiner Gesamtauffassung über die Entstehung der atl. Litteratur, an die geschichtlichen Quellen des A. T. mit einer neuen Betrachtungsweise heran: Sie sind ihm gesammelte geschichtliche Überlieferung. Doch das ist zunächst nur eine formelle Kategorie, die nur besagt, daß die Verfasser der atl. Geschichtsbücher ihre Darstellung nicht frei und selbständig gestaltet, sondern Überlieferungen aus der Vergangenheit zu einem Ganzen zusammengestellt haben. Damit ist eine wesentlich andere Grundlage für ihre Beurteilung und Bewertung gewonnen, als sie die ältere Kritik zugrunde

legte, die in den atl. Geschichtsschreibern „Schriftsteller“ sah, die zwar auch Überlieferungen verwerteten, aber im Wesentlichen ihre Darstellung nach eigenen Begriffen und Vorstellungen, oft auch Vorurteilen, frei gestaltet hätten. Noths Geschichte Israels ist darum auch in vieler Hinsicht ein Fortschritt über frühere Darstellungen des Themas hinaus. Zunächst ist hervorzuheben, daß er mit der israelitischen Überlieferung in der Geschichte Israels nicht nur Einzelheiten in natürlichen geschichtlichen Zusammenhängen sieht, sondern darüber hinaus einen von höherer Hand gelenkten einheitlichen Sinn anerkennt und die „wesentliche Bedeutung“ der Geschichte dieses Volkes darin sieht, daß Gott in ihm sich ein Werkzeug erwählte, damit einmal allen Geschlechtern der Erde sein Segen zukomme (S. 42). Auch in der Beurteilung der Einzelüberlieferung kommt Noth in vielen Stücken zu einem positiveren Verständnis als die bisherige kritische Betrachtung. Aber hier bleibt er doch noch weithin in den Auffassungen der rein literarischen Betrachtungsweise stehen. Wie für Gunkel, so beginnt auch für Noth die eigentliche geschichtliche Überlieferung erst mit der literarischen Geschichtsschreibung. Diese letztere sei zur Zeit Davids aufgekomen. Von da an hätten wir in der atl. Geschichtsdarstellung festen, zuverlässigen Boden unter den Füßen, während Noth die ältere „volkstümliche Überlieferung“ mit Gunkel weithin als „Sage“ bezeichnet, aus der kaum mit Sicherheit der historische Kern herauszuschälen sei. Wir können uns hier nicht ausführlicher damit auseinandersetzen. Nur darauf sei hingewiesen, daß das plötzliche Aufkommen einer reichen und zuverlässigen Geschichtsschreibung zur Zeit Davids unerklärlich bleibt, wenn man nicht annimmt, daß auch schon lange vorher in Israel die Überlieferung wirklicher Geschichte gepflegt und geübt worden ist. Aus innerer Konsequenz wird man darum auch zu einer positiveren Beurteilung der Überlieferung über die Patriarchenzeit und die Zeit des Moses kommen als Noth.

Es fehlt der Raum, auf Einzelheiten näher einzugehen. Daß z. B. bei Be-

handlung von Jer 46, 2 (S. 240<sup>1</sup> und 243) der Aufsatz von Alfrink in *Biblica* 8 (1927) S. 385—417, der m. E. eine wahrscheinliche Lösung der Schwierigkeit bietet, nicht berücksichtigt wird, oder daß, S. 277, bei der Umkehrung der chronologischen Reihenfolge Ezra-Nehemia die Arbeiten van Hoonackers nicht erwähnt werden, ist bei Noth gewiß nicht Ignorierung katholischer Arbeit, sondern ein Versehen.

H. Junker.

Dr. Robert Koch, CSsR, Geist und Messias. Beitrag zur biblischen Theologie des A. T. Wien, Herder 1950. 261 Seiten.

Koch behandelt nicht ein Spezialthema, sondern eine wesentliche religiöse Vorstellung des A. T. Denn der „Geist Gottes“ erscheint schon auf der ersten Seite der Bibel (Gen 1,2) in bedeutungsvollem Zusammenhang und gewinnt von da an durch alle Stadien der atl. Offenbarungsgeschichte hindurch eine steigende Bedeutung. Der Verfasser hat dem methodisch richtigen Weg zum Verständnis des Gegenstandes gewählt, indem er in genauer textkritischer und exegetischer Behandlung aller wesentlichen Einzelaussagen des A. T. über den Gottesgeist und sein Wirken darlegt, was darin zu seinem Thema ausdrücklich gesagt oder indirekt enthalten ist. Hierbei zeigt er sich in außerordentlichem Maße mit der neueren und älteren exegetischen Literatur vertraut. Die verschiedenen Auffassungen werden in weitgehender Vollständigkeit und mit wissenschaftlicher Genauigkeit dargelegt, das eigene Urteil des Verfassers wird immer sachlich und gut begründet und zeigt eine bemerkenswerte Selbstständigkeit. Mit einem für alle Seiten und Möglichkeiten des Verständnisses geschärften Blick hat er hier eine exegetische Spezialstudie geboten, die jedem wertvolle Dienste leistet, der sich über die Aussagen des A. T. über den Geist Gottes Klarheit verschaffen will. In der thematischen Darlegung, die teils mit der exegetischen Behandlung verbunden teils in Übersichten zusammengefaßt ist, zeigt Koch im I. Teil das Wirken des Geistes Gottes in der atl. Heilsordnung und im II. Teil die Bedeutung



und Aufgabe, die diesem Gottesgeist in der eschatologischen Verkündigung des A. T. zugeschrieben wird. Der Geist Gottes ist ein wirkendes Prinzip, dem jede Tätigkeit Gottes nach außen zugeschrieben wird. Innerhalb der atl. Heilsordnung wirkt er vor allem in einzelnen Menschen, die er ergreift und zu Werkzeugen Gottes macht für dessen Tun an seinem Volke Israel. So werden die „Richter“ durch den Geist Gottes als Retter ihres Volkes erweckt. Auch die Könige (Saul, David) werden bei der Salbung vom Gottesgeist erfüllt und dadurch charismatisch für ihr Herrscheramt ausgerüstet. Vor allem aber schafft der Geist Gottes in den Propheten Werkzeuge zur göttlichen Belehrung und Leitung des Volkes. Aber nicht nur durch solche Werkzeuge wirkt der Geist Gottes im Volke, besonders in der späteren Entwicklung findet sich auch die Vorstellung von einem unmittelbaren Einwirken des Gottesgeistes auf das Volk Gottes und die einzelnen Glieder des Gottesvolkes. Der „gute Geist“ wird im Innern des Volkes (Neh 19, 20) oder des Einzelnen (Ps. 143, 10) zum inneren Führer auf der rechten Bahn und zum Prinzip der religiös-sittlichen Läuterung und Erneuerung des Menschen. (Ps 51, 12–14).

Diese Bedeutung des Geistes Gottes in der atl. Heilsordnung ist der Ausgangspunkt für die Aufgabe, die ihm in der eschatologischen Verkündigung zugeschrieben wird. In dem Maße wie das Volk sich der Leitung des in den Propheten wirkenden Gottesgeistes entzog und dadurch immer mehr seinen Charakter als Gottesvolk verlor, wurde in der prophetischen Verkündigung der Gedanke von einer dereinstigen Erneuerung des Volkes in einer idealen Theokratie oder Gottesherrschaft lebendig. Solche Erneuerung muß kommen aus derselben Quelle wie die alte Theokratie, aus dem Geiste Gottes. Darum wird vor allem der ideale theokratische Herrscher der Heilszeit, der Messias, die ganze Fülle des Gottesgeistes besitzen, die ihn mit allen Herrschertugenden und mit unwiderstehlicher göttlicher Kraft gegen Unrecht und Bosheit ausrüstet (Is 11, 1–5). Aber auch die innere sittliche Läuterung

und Erneuerung des Gottesvolkes in der eschatologischen Heilszeit wird eine Wirkung des Gottesgeistes sein (vgl. Zach 12, 10 ff.), und dieser Geist für das geläuterte Gottesvolk fortan der Quell der Reinheit und Heiligkeit und die Bürgschaft für das dauernde göttliche Wohlgefallen in einem treu beobachteten Bunde sein (vgl. Ez 36, 26; Is 32, 15–20; 59, 21).

Das sind die wesentlichen Grundzüge der thematischen Darstellung. Vielleicht könnte noch die Einheitlichkeit der atl. Vorstellung vom Geist Gottes deutlicher gemacht werden durch den Hinweis, daß auch die religiös-sittlichen Wirkungen des Geistes im Gottesvolk und den einzelnen Frommen darauf gründen, daß der vom Gottesgeist erfaßte Mensch ein Werkzeug Gottes wird. In dem Maße, wie er vom Geist erfaßt wird, werden auch alle seine Lebensäußerungen von diesem Geiste gelenkt, und wird dadurch die Sünde ausgeschaltet und sein ganzes Tun gerecht und heilig vor Gott. Mit diesem Buch hat Koch nicht nur einen wertvollen Beitrag zur Theologie des A. T. geleistet, sondern auch eine Grundlage für das richtige Verständnis der alttestamentlichen Lehre vom Heiligen Geist und seinem Wirken gelegt. H. Junker.

Augustin Bea S.J., *Liber Ecclesiastae, qui ab Hebraeis appellatur Kohelet. Nova e textu primogenio interpretatio latina cum notis criticis et exegeticis. Romae e Pontificio Instituto Biblico. MCML.*

Die kurzen Prolegomena behandeln die Einleitungsfragen. Nicht Salomo ist der Verfasser, sondern „Kohelet, der Sohn Davids“ (1, 1) ist nur literarische Einkleidung, der wirkliche Verfasser ein unbekannter Weisheitslehrer wahrscheinlich aus der Zeit vor Jesus Sirach. Klar und offen wird auch gesagt, daß dieser seine Untersuchung über den Wert des menschlichen Lebens und Strebens von einer noch unvollendeten Stufe der göttlichen Offenbarung aus unternahm, nämlich noch ohne den klaren und sicheren Glauben an eine jenseitige Vergeltung. Trotzdem war er weder Skeptiker, noch Pessimist, noch Epikuräer sondern ein Weiser, der fest am Gottesglauben und am väterlichen

Gesetz hält und gegenüber der menschlichen Weisheit - er kennt auch die griechische Philosophie - immer wieder ihre Grenzen und ihre Unzulänglichkeit betont und so indirekt die Notwendigkeit einer neuen höheren göttlichen Offenbarung für die Lösung der von ihm aufgeworfenen Frage dartut.

Der Verfasser des B. Kohelet ist ein Schriftsteller von ausgeprägte Eigenart, dessen Ausdrucksweise dem Übersetzer und Erklärer in jedem Kapitel Rätsel aufgibt. P. Bea hat sich mit Erfolg um die Lösung vieler dieser Rätsel bemüht, nicht so sehr durch kritische „Verbesserung“ des Textes, worin er verständigerweise sehr vorsichtig ist; vielmehr ist es ihm in unverdrossener geduldiger Einfühlung in die Sprache und Denkweise des Buches gelungen, den Sinn mancher schwieriger Stellen auf eine plausible Weise sichtbar zu machen. So hat er z. B. in 2, 3 das zweite Versglied richtig als begleitenden Umstandssatz aufgefaßt. Eine leichte Textkorrektur: welo' 'ochez statt wele 'echoz hätte m. E. den Zusammenhang des Gedankens noch klarer hervortreten lassen. Mit dieser Änderung ergäbe sich als Übersetzung: Carnem meam studui delectare vinodum tamen cor meum sapientiam coleret neque amplecteretur stultitiam - donec viderem, quid bonum esset etc. Überall begegnet man einer sorgfältig überlegten Übersetzung und Textauffassung, aus der die Erklärung des Buches Kohelet viel Anregung und Förderung erfährt. H. Junker.

K. G. Kuhn, Achzehngebet und Vaterunser und der Reim. [Wissenschaftl. Untersuchungen zum N. T. Nr. 1] J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1950.

Gewöhnlich nahm man an, daß der Endreim aus der christlichen, griechischen und lateinischen Hymnendichtung des 3/4. Jhdts. in die abendländische dichterische Kunstform gelangt sei. Kuhn verfolgt die Linie weiter zurück und findet den Endreim als festes formales Element bereits in dem altjüdischen Synagogengebet und besonders in dem „Achtzehnbittegebet“, dem täglichen Gebet der Juden, das bis ins erste

christliche Jahrhundert sich zurückverfolgen läßt. Der Reim gehört darum zu den formalen Elementen, die das liturgische Gebet und die liturgische Dichtung der Christen aus der Synagoge übernommen haben. Kuhn macht mit guten Gründen wahrscheinlich, daß auch schon das Vaterunser in seiner aramäischen Urgestalt den Reim enthielt. Die Untersuchung wird sehr sorgfältig geführt. Über den Beweis für ihr eigentliches Thema hinaus bietet sie viele wertvolle Gedanken zum tieferen Verständnis des Vaterunser, in dem Kuhn das christliche Gegenstück zum jüdischen Achtzehnbittegebet sieht. Sehr gut hebt er die Ähnlichkeiten und Zusammenhänge der beiden Gebete hervor, aber auch ihre noch wichtigeren Unterschiede und Gegensätze. Besonders durch Darlegung des zentralen eschatologischen Anliegens des Vaterunser - der Verwirklichung der Herrschaft Gottes - gelingt es Kuhn, Wesentliches zu seinem tieferen Verständnis zu sagen.

H. Junker.

#### SOZIALWISSENSCHAFT

Pius IX. — Pius XII., Katholische Soziallehre. Lexikon päpstlicher Weisungen. Roma-Verlag, Eichstätt-Rom-München 1948. 330 S., kart. DM 7,50, geb. DM 8,50.

In 75 Artikeln und 527 Stichworten sind die wichtigsten Texte aus den päpstlichen Verlautbarungen zur sozialen Frage von 1846 bis zur Gegenwart zusammengestellt. Wenn man auch in dieser naturgemäß knappen Auswahl hin und wieder wichtige Stellen vermißt, wird doch das aus der Praxis und für die Praxis geschriebene Buch dem Seelsorger gute Dienste tun.

J. Höffner.

Oswald von Nell-Breuning SJ., Einzelmensch und Gesellschaft. F. H. Kerle-Verlag, Heidelberg 1950. 83 S., kart. DM 1,90.

In der besonders für Schulungszwecke geeigneten Frage- und Antwortform werden die schwierigen Probleme um „Einzelmensch und Gesellschaft“ mit klassischer Klarheit erörtert. Was über das Verhältnis des Einzelwohls zum Gemeinwohl in der übernatürlichen Ordnung gesagt wird, ist ein wertvoller Beitrag zur Sozialtheologie.

J. Höffner.

## 5 aktuelle Themen - 5 bedeutende Bücher

*Abendland und christliche Verwirklichung heute*

THEODOR STEINBÜCHEL

### **Große Gestalten des Abendlandes**

Bild und Beispiel christlicher Verwirklichung

224 Seiten, Ganzleinen, Schutzumschlag, DM 9,60

Das neue, sehr bedeutende und hochaktuelle Werk aus dem Nachlaß des bekannten Tübinger Theologen

*Das zentrale Anliegen*

J. WAGNER — D. ZÄHRINGER

### **Eucharistiefeyer am Sonntag**

231 Seiten, DM 6,50

Das Buch, herausgegeben vom Liturgischen Institut, bietet alle Themen, Vorträge, Arbeitskreise des Liturgischen Kongresses in Frankfurt

*Was halten Sie vom Existentialismus?*

THEOL.-PROF. DR. JOSEF LENZ

### **Der moderne**

### **deutsche und französische Existentialismus**

200 Seiten, DM 4,80

*Krieg und Frieden, Staat, Gewissen, Notwehr*

FRANZISKUS STRATMANN

### **Krieg und Christentum heute**

192 Seiten, Halbleinen-Band, DM 5,70

Lesen Sie bitte auch dieses sehr bedeutende, viel diskutierte Buch!

*„... auf daß alle eins seien!“*

JOSEF LORTZ

### **Die Reformation als religiöses Anliegen heute**

286 Seiten, DM 6,40

Das allgemein anerkannte, immer aktuelle, nicht aus-zuschöpfende Buch!

Verlangen Sie bitte Sonderprospekte! / Zu beziehen durch den Buchhandel

**PAULINUS-VERLAG TRIER**

**Eine wichtige Neuerscheinung**

## ***Liturgisches Jahrbuch***

*Im Auftrage*

*des Liturgischen Instituts in Trier herausgegeben von  
Univ.-Prof. Dr. Joseph Pascher*

1. Band 1951, 214 Seiten, kart. DM 13,50, in Ganzleinen  
mit Schutzumschlag DM 15,50

Probleme liturgischer Wirklichkeit, auf die die Wissenschaft Antwort  
geben kann, sind Hauptinhalt dieses mit großer Spannung erwarteten  
neuen Liturgischen Jahrbuches.

Band I bringt folgende Abhandlungen:

Liturgisches Referat — Liturgische Kommission — Liturgisches Institut (Johannes  
Wagner, Trier) — Die Liturgische Erneuerung seit dem Erscheinen von „Mediator  
Dei“ (P. Theodor Bogler, OSB, Maria-Laach) — Die Erforschung der lateinisch-  
christlichen Sakralsprache (Walter Dürig, München) — Die Vorverlegung der  
Ostervigil seit dem christlichen Altertum (Josef A. Jungmann SJ, Innsbruck) —  
Litania ad Laudes et Vesperas (Balthasar Fischer, Trier) — Das Pontifikal-Privileg  
more Abbatum (Philipp Hofmeister OSB, Neresheim) — Sprache und Aussprache  
der liturgischen Texte (Fritz Paepcke, München) — Sakrament und Erlebnis in der  
liturgischen Frömmigkeit des östlichen Christentums (Georg Wunderle, Würzburg  
† 1950) — Gestalt und Vollzug des kirchlichen Stundengebetes (Jos. Pascher, Mün-  
chen) — Der Psalm 44 im Jungfrauenoffizium der römischen Liturgie (Joseph  
Pascher, München) — Mystagogische Predigt (Joseph Pascher, München) — Litur-  
gisches Recht — Liturgische Arbeit — Berichte — Liturgische Bibliographie  
(Robert Samulski, Münster) — Verzeichnisse der Namen — Sachen — Termini.  
Diese Aufführung zeigt, in welchem Sinne das „Liturgische Jahrbuch“  
die Aufgaben des „Jahrbuches für Liturgiewissenschaft“, das sein Er-  
scheinen mit Band XV einstellte, wieder aufgenommen hat.

Vom 2. Jahrgang an wird, einem vielseitigen Wunsche entgegenkommend,  
das Liturgische Jahrbuch in zwei Jahreshälften erscheinen und damit  
öfter über die Vorgänge im liturgischen Leben der Kirche unterrichten  
und die wichtigsten Berichte zeitiger vermitteln; nicht zuletzt soll damit  
den Beziehern die geldliche Seite etwas erleichtert werden.

*Bezug durch jede Buchhandlung*



***Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung  
Münster Westfalen***



*Ein wichtiger Beitrag zum ökumenischen Gespräch:*

LUDOLF MÜLLER

## **Wladimir Solovjev und der Protestantismus**

Mit einem Anhang: V. S. Solovjev und das Judentum  
und einem Nachwort von Wladimir Szykarski:  
Solovjev und die Una-Sancta der Zukunft

*Kleinoktav, 182 Seiten, Pappband DM 6,50*

Dr. Müller untersucht in diesem Büchlein das Verhältnis Solovjews zu den Kirchen des Ostens, Roms und des Protestantismus. Seine Darstellung ist erfreulich objektiv und von wissenschaftlicher Gründlichkeit. Aufschlußreich erscheint vor allem die Gegenüberstellung des deutschen idealistischen Philosophen Schelling, der Solovjev tiefer beeinflußt hat, als gemeinhin bekannt ist. Die Betrachtungsweise des Protestanten Müller, der in der letzten Entwicklungsstufe des großen Russen eine gewisse Zuneigung zur protestantischen Konfession zu erkennen glaubt, erfährt in dem ausgezeichneten Nachwort die nötigen Korrekturen aus der Feder des Altmeisters der katholischen Solovjev-Forschung, des Bonner Slawisten Wladimir Szykarski.

Solovjev gilt heute nicht nur als eine der größten Gestalten ökumenischen Christentums, sondern überhaupt als der bedeutendste Denker, den Rußland hervorgebracht hat. Die Auseinandersetzung mit seiner Persönlichkeit und seinem Werk sollte nicht auf Theologen, Philosophen und Slawisten beschränkt bleiben, denen bisher schon ostkirchliche Fragen und das Gespräch zwischen den Konfessionen besondere Anliegen gewesen sind.

Durch alle Buchhandlungen erhältlich

**VERLAG HERDER - FREIBURG**

Neuerscheinung

Fritz Tillmann

## Ausgewählte Schriftlesungen

Für Predigt und Unterricht

Band I: Evangelien

1. Halbband, 352 S., Ganzleinen mit Schutzumschlag DM 12,-
2. Halbband, 354 S., Ganzleinen mit Schutzumschlag DM 12,-

Band II: Episteln

erscheint im Herbst 1951

Mit diesen Bänden, deren jeder 25 Perikopen umfaßt, erweitert Tillmann mit der gleich gründlichen exegetischen Methode sein homiletisches Werk, das durch Neuauflagen der Bände „Die sonntäglichen Evangelien“, „Die sonntäglichen Episteln“ und „Die Episteln und Evangelien der Festtage“ nun wieder vollständig greifbar geworden ist.

Prof. Franz Arnold, Tübingen, urteilt in Heft 4/1950 der Theologischen Quartalschrift: „Wer der Führung dieses exegetisch-homiletischen Werkes folgt, wächst im Laufe der Zeit so in den Geist des Neuen Testaments hinein, daß seine Verkündigung nicht Menschenwort statt Gotteswort, sondern Gotteswort durch Menschenwort wird.“



PATMOS-VERLAG · DUSSELDORF

Das bewährte

## METHODISCHE HANDBUCH

zur Katholischen Schulbibel

von Ecker

herausgegeben und verfaßt von

Nikolaus Faßbinder und Heinrich Faßbinder

erscheint soeben in der siebten, vollständig neu bearbeiteten Auflage

Diese Neubearbeitung besorgten

Schulrat i. R. Heinrich Faßbinder und Dozent Martin Pick

Band I: Altes Testament

Umfang 496 Seiten, Ganzleinenband DM 16,-

Band II: Neues Testament folgt im Herbst

Dieses Werk legt die Unterrichtsform nicht fest, sondern gibt dem Unterrichten den genügend Freiheit, nach eigenem Ermessen darbietend oder entwickelnd, fragend oder auffordernd vorzugehen und dabei die persönliche Note im Unterricht weitgehend zur Geltung zu bringen. Dabei ist es auch der eigenen Beurteilung des Lehrers überlassen, das eine oder andere von der Behandlung auszuschließen, zusammenzufassen oder aufzusparen, je nach dem Können, dem Alter und der Reife der Schüler.



PATMOS-VERLAG · DUSSELDORF

Hermann Volk

## **Das neue Marien-Dogma**

Inhalt – Begründung – Bedeutung

1951, 136 S., auf bestem holzfreiem Papier, fester Pappband  
mit Cellophanhülle DM 2,80

Der bekannte münsterische Dogmatiker Professor DDR. Hermann Volk gibt in diesem schmalen Bändchen eine tiefgründige Deutung des neuen Marien-Dogmas. In der allgemeinen Verwirrung der Geister ist seine klare Interpretation aller Fragen um dieses seit Jahrhunderten umstrittene Thema wohltuend eindeutig und wegweisend. Volk geht keiner Frage und keinem ersten Einwand aus dem Wege. Die gänzlich veränderte Situation für unser gegenwärtiges christliches Leben aus dem Glauben wird durchleuchtet, das neue Marien-Dogma bewußt interpretiert für das Verständnis aller Christen. In konkreter Beziehung zum seelsorglichen Wirken des Priesters wie zum breiten Glaubensverständnis der Gläubigen gibt Hermann Volk hier zuverlässige und umfassende Auskunft, wobei die Fragen der protestantischen Christen zu diesem Thema als besonders delikat und geistentscheidend behandelt werden.

Erschienen in „REGENSBERGS KLEINE REIHE“

**VERLAG REGENSBERG, MÜNSTER**  
**1591 – 1951**

Kirchenfenster



Glasmalerei

**JOSEF FRIES · TRIER**

KAPELLENSTRASSE 33

TELEFON 3220

## **Loewenberg'sche Buchhandlung**

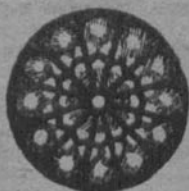
**N. Disteldorf, Trier, Neustrasse 7 · Fernsprecher 3115**

Sortiment, Antiquariat, Lehrmittel-, Papier- und Schreibwarenhandlung, Verlag

Schnelle, sorgfältige, reelle Besorgung von Büchern und Zeitschriften  
im Rahmen der Möglichkeit!

Stets Eingang von liturgischen, theologischen und wissenschaftlichen  
Neuerscheinungen.

**BINSFELD**  
INHABER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI  
TRIER/MOSEL  
SÄARSTR. 39 · TELEFON 2938



Spezialhaus für  
**Mittelmoselweine**

**R. Lentzen-Deis**  
K.-G.

**Bernkastel-Kues**  
an der Mosel

Messweinlieferant - Weingroßhandlung  
Ausländische - Süsse - Messweine

**J. B. Grachs Buchhandlung**

Weber - Philippi

**Trier - Hauptmarkt**

Fernruf 4492

seit 1846 gilt unsere besondere  
Pflege der

**Kathol. Theologie u. Liturgik**

Neuerscheinungen:

**Messformular u. Brevier - Officium  
Mariä Himmelfahrt (15. 8.)**

**Eigenmessen des Bistums Trier**

**Hennen, Vesperbüchlein**

**Herders Sozialkatechismus**

Ansichtssendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung

A. J. Festugiere O. P.

**Sokrates**

Deutsche Übersetzung von Alban Haas  
137 Seiten. Gebunden DM 4,90.

**Walter von Molo:**

„...ein meisterliches Buch über Sokrates und weit darüber hinaus über die Probleme des menschlichen Daseins. Ich wünsche, daß dieses schmale Buch über Sokrates, der ein ewig Lebender ist, viel und mit Verständnis von jung und alt gelesen und innerlich aufgenommen würde. Dann wüßten wir, was eigentlich vorgeht und immer vorging und sein wird.“

Durch jede Buchhandlung

**PILGER-VERLAG - SPEYER**



# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

60. JAHRGANG DES  
PASTOR BONUS

---

## inhalt

---

### AUFSÄTZE:

- Der Ausschluß der ehelichen Treuepflicht im kanonischen Eheprozeß  
Heinrich Flatten . . . . . 333
- Der Evolutionsgedanke heute / Leo Müller . . . . . 344
- Fragen um die Seelsorge vom Altare aus / Wilhelm Pappert . . . . . 351
- Aus der Jugendzeit und den Studienjahren eines Pfarrers des Bistums  
Trier / Alois Thomas . . . . . 360

### ÜBERSICHTEN UND BERICHTE:

- Zwei neue Lehrbücher der Liturgik / Balthasar Fischer . . . . . 369
- Zur Orientierung in der Una-Sancta-Frage / Wilhelm Bartz . . . . . 373
- Um den Religionsunterricht an höheren Schulen / Franz Bläcker . . . 376
- Die Pfarrkartei / N. Jonas . . . . . 381

- BESPRECHUNGEN: . . . . . 388

---

SEPTEMBER/OKTOBER 1951

HEFT 9/10

---

PAULINUS - VERLAG - TRIER

## *„Mit beiden Händen ergreifen“*

„Dieses Werk müssen Seelsorger und alle katholischen Erzieher mit beiden Händen ergreifen, mit Hingabe studieren und miteinander besprechen. Es öffnet die Augen für das Geheimnis Gottes auf Erden, vermittelt sensorium für seine würdige Feier, enttrümmert das Heiligtum und stellt herrliche Aufgaben für die Erneuerung des christlichen Lebens.“

So urteilt ein Pfarrer vom Niederrhein über

J. Wagner — D. Zähringer

## **Eucharistiefeyer am Sonntag**

232 Seiten · DM 6,50

Zu beziehen durch den Buchhandel

**PAULINUS-VERLAG TRIER**

## ***Loewenberg'sche Buchhandlung***

**N. Disteldorf, Trier, Neustrasse 7 · Fernsprecher 3115**

Sortiment, Antiquariat, Lehrmittel-, Papier- und Schreibwarenhandlung. Verlag

Schnelle, sorgfältige, reelle Besorgung von Büchern und Zeitschriften  
im Rahmen der Möglichkeit!

Stets Eingang von liturgischen, theologischen und wissenschaftlichen  
Neuerscheinungen.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ wird herausgegeben vom Professorenkollegium der Theologischen Fakultät in Trier.

**Schriftleiter:** Professor Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstraße 4.

**Mitglieder der Schriftleitung:** Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Oewigerstraße 139 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilh. Bartz, Karthaus über Trier, Brunostr. 23 (Fundamentaltheologie); Dozent Dr. Karl Baus, Trier, Auf der Jüngt 1/3 (Frühchristliche Literatur); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Rudolfinum (Liturgiewissenschaft); Prof. Dr. Eduard Hegel, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte, Patrologie); Prof. Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstraße 4 (Pastoraltheologie, Christliche Gesellschaftslehre); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik und Homiletik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Matthias Schuler, Trier, Weberbachstraße 72 (Kirchengeschichte, Patrologie); Prof. Dr. Nikol. Seelhammer, Trier, Paulinstraße 64 (Moraltheologie); Prof. Dr. Anton Vögtle, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Regens Prof. Dr. Matthias Wehr, Trier, Weberbachstraße 72 (Kirchenrecht).

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Doppelheften. Preis: 15 DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM — Postscheckkonto Ludwigshafen Nr. 276 32. Bestellungen und Anzeigen an den Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 64/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

# **Der Ausschluß der ehelichen Treuepflicht im kanonischen Eheprozeß**

Von Prof. Dr. Dr. Heinrich Flatten, Bensberg bei Köln

Ein Aufsatz über den Ausschluß der ehelichen Treuepflicht im kanonischen Eheprozeß verspricht nur geringe Ausbeute. Denn es ist eine jedem kirchlichen Eherichter bekannte Tatsache, daß die Rechtsprechung alle Vorbehalte hinsichtlich der ehelichen Treue so gut wie immer als bloßen Nichterfüllungswillen zu werten geneigt ist und damit Klagen wegen Ausschlusses der Treuepflicht von vornherein regelmäßig zur Aussichtslosigkeit verurteilt. Es scheint in diesem Punkt also keine Problematik zu geben. Bei aller durch solche Sachlage gebotenen Bescheidenheit seien zu dem Thema vier Gedanken entwickelt.

1. Wegen Ausschlusses des *bonum fidei* ist die Ehe nur ungültig, wenn einer der Nupturienten bei der Heirat die Verpflichtung zur monogamen Treue ausschließt und sich ein Recht auf ein außereheliches Verhältnis vorbehalten will. Die vorherrschende Auffassung der Rota neigt dazu, diesen Tatbestand auf den Fall zu beschränken, daß jemand die Absicht hat, außer der Verpflichtung gegenüber dem eigenen Ehegatten auch noch einer dritten Person gegenüber eine Verpflichtung zu den *actus coniugales* einzugehen. Praktisch kommt dies nur bei Bigamisten oder Polygamisten in Frage, die bei dem Eheabschluß noch eine zweite oder mehrere Heiraten intendieren. Zum wenigsten soll eine der ersten Ehe irgendwie gleichwertige Verbindung intendiert sein.

Franz Trieb's, Praktisches Handbuch des geltenden kanonischen Eherechts, Breslau 1927 ff. S. 489, schreibt dazu: „A geht mit der B die Ehe ein, er überträgt ihr auch das *ius ad conjugalem actum*, aber er überträgt ihr dieses Recht nicht als ein ausschließliches, vielmehr überträgt er auch der C, mit der er viele Jahre intim verkehrt hat, dieses Recht, wie wenn auch mit der C ein Vertrag bestände. Das Recht der C soll dem Rechte der B gleichwertig sein, also auf *copula perfecta* gehen. Nach der Intention des A liegt also kein Ehebruch vor, wenn er während des Bestandes der Ehe mit der B Geschlechtsverkehr mit der C hat. Diese Simulation verstößt gegen das monogamische Prinzip, gegen das *bonum fidei*: A muß nach c. 1081 § 2 der B das *ius exclusivum* übertragen. Wer aber ein Recht als ein ausschließliches übertragen hat, kann über dieses Recht zugunsten eines Dritten nicht mehr verfügen. Die Ehe AB ist nichtig, da A zu gleicher Zeit die B und die C als rechtmäßige Frauen haben will. Dabei ist es gleich, ob A der C das *ius in corpus* auf jeden Fall mitüberträgt oder bloß möglichenfalls, z. B. wenn die C ihm im Leben wieder begegnet.“

Nur soweit das *ius ipsum*, das Recht auf den ungeteilten Besitz der

ehelichen Hingabe als Recht eingeschränkt ist, nur soweit die Verpflichtung zur ehelichen Treue als Verpflichtung ausgeschlossen wird, hat dies die Ungültigkeit der Ehe zur Folge. Wenn aber der *animus se obligandi* vorhanden ist, kommt ein gültiger Ehevertrag zustande. Mag dann auch einer der Partner den Vorbehalt hinzusetzen, die eingegangene Verpflichtung nicht erfüllen zu wollen (*animus non adimplendi*), so ändert das an dem fertigen Vertrag nichts. Für diesen die Gültigkeit der Ehe nicht berührenden Nichterfüllungswillen bringt Trieb's S. 492 folgendes Beispiel: „A und B schließen die Ehe; sie haben sich *consensu interno et externo* das *ius exclusivum et perpetuum ad coniugalem actum* übertragen. Damit ist ihre Ehe perfekt. Wenn nun A sich vorbehält, gelegentlich, z. B. auf Reisen, die Ehe zu brechen, so ist dieser sündhafte Vorbehalt rechtlich nicht beachtlich; denn A will mit seinem Vorbehalt einer zur Zeit des Eheschlusses ganz ungewissen und unbekannten Frauensperson kein Recht auf seinen Leib übertragen, welches mit dem der B übertragenen Rechte konkurrieren soll, sein Vorbehalt richtet sich nicht gegen das monogamische Prinzip, sondern er nimmt sich vor, die aus der Ehe entspringende Pflicht der Treue zu verletzen; der Ehebruch ist aber mit der Monogamie begrifflich vereinbar.“

Man darf sich bei diesem Beispiel nicht irreführen lassen durch den Hinweis, daß es sich um nur gelegentlichen Ehebruch, dazu mit einer beim Eheabschluß noch unbekannten Person handelt, und nicht daraus den Fehlschluß ziehen, beim Festhalten an einem im Augenblick der Heirat schon bestehenden außerehelichen Verhältnis sei es anders. Auch der Wille, eine schon vorhandene Liebschaft während der Ehe nebenher fortzusetzen, macht nach der herrschenden Rechtsprechung die Ehe nicht ungültig, weil es sich regelmäßig um bloßen Nichterfüllungswillen handle. Eine Rota-Entscheidung vom 20. Mai 1930 hat sich hiermit eingehend befaßt. Obschon dies Urteil (RE 22 dec. 24 S. 282—296) schon länger zurückliegt, sei es hier besonders herangezogen, weil die Rota auch später wiederholt auf es verweist und es geradezu charakteristisch ist für die gesamte herrschende Meinung der Rota.

Der dem Urteil zugrundeliegende Tatbestand ist kurz folgender: Seit längerer Zeit unterhielt der Mann vor seiner Heirat ein Verhältnis. Seine Familie riet ihm dringend zu einer anderen ehelichen Verbindung. Trotz seines Sträubens, er könne seine Geliebte nicht im Stich lassen, hatte er sich schließlich auf den Druck seiner Angehörigen hin zu der Heirat verstanden. Es schien damals vor der Hochzeit zu einer Trennung von der Geliebten gekommen zu sein, wenigstens glaubten dies seine Verwandten. Aber mehreren Zeugen hat er mitgeteilt, daß er die Ehe in Wahrheit mit dem klaren Vorsatz geschlossen hat, die geschlechtlichen Beziehungen zu seiner Geliebten wie bisher fortzusetzen. Er sei sich zwar bewußt gewesen, daß er damit gegen die sittlichen Vorschriften verstoße; gleichwohl habe er die feste Absicht gehabt, daß durch seine Heirat die



Beziehung zu der Geliebten nicht abbrechen solle, daß er vielmehr sein Verhältnis mit ihr fortführen wolle. Diesen Plan hat er dann auch in die Tat umgesetzt. Gleich nach der Rückkehr von der Hochzeitsreise hat er die Beziehung zu der Geliebten wieder aufgenommen, ihr ein eigenes Haus gebaut und ein ehebrecherisches Verhältnis mit ihr durch volle 9 Jahre unterhalten, bis die Person bei einem Autounfall ums Leben kam. Trotzdem hat er während der ganzen Zeit mit der ihm angetrauten Frau eine friedliche und ungestörte Ehe geführt, aus der 6 Kinder hervorgingen. Erst als zwei Jahre nach dem Tod der Geliebten auch die Ehefrau ein außereheliches Verhältnis begann, brach der Streit aus, und die Ehe wurde auf Antrag des Mannes zivil geschieden. Dann hat einige Jahre später die Frau die kirchliche Nichtigkeitserklärung der Ehe betrieben wegen Ausschlusses der ehelichen Treuepflicht von seiten des Mannes. Während die erste Instanz die Ehe deshalb für nichtig erklärte, hat die Metropolitaninstanz dies Urteil aufgehoben und die Klage abgewiesen. Und nun stand die Sache zur dritten Verhandlung vor der Rota.

In iure führte die Rota aus: Der bloße Vorsatz, auch nach der Eheschließung ehebrecherische Beziehungen zu unterhalten, stelle nur die Absicht dar, die übernommenen ehelichen Verpflichtungen zu verletzen. Nicht sei damit aber gegeben, daß der Nupturient sich ein Recht auf diese ehebrecherischen Beziehungen vorbehalten habe. Und daher sei eine solche Ehe auch nicht ungültig. Denn nur dann sei das *bonum fidelitatis* als Verpflichtung ausgeschlossen, wenn jemand bei der Trauung, bei der er das *ius in corpus* mit seiner Frau austauscht, in gleicher Weise *ius* oder *obligatio* zum geschlechtlichen Verkehr auch mit einer dritten Person intendiert. Entscheidend ist hiernach also, daß er sich ein Recht zu einem außerehelichen Verhältnis vorbehält oder daß er einer dritten Person gegenüber eine Verpflichtung zu geschlechtlichem Verkehr eingehen will. „*Hoc (sc. bonum fidelitatis) excluditur cum contrahentes in matrimonii celebratione intendant, praeter traditionem et acceptationem iuris ad actus coniugales cum altero contrahente, etiam ius aut obligationem ad actus coniugales cum tertia persona.*“ (S. 284.)

Das Aktenmaterial schaffte keine volle Klarheit, ob der Mann bei der Hochzeit den Willen hatte, das Verhältnis nicht aufzugeben, sondern unbeschadet seiner Ehe nebenher seine Geliebte als Konkubine zu behalten. Aber die ganze Argumentation des Urteils läuft darauf hinaus, daß selbst bei Vorliegen einer solchen Absicht doch nicht auf Konsensmangel zu erkennen sei. Die Begründung hierfür wird vor allem mit dem Hinweis geführt, daß der Mann selbst seine Ehe mit der Gattin und sein Konkubinat mit der Geliebten für zwei in ihrer Art völlig verschiedene Verhältnisse angesehen habe (S. 294 f.). Ein Recht auf seinen Leib habe er nur und ausschließlich seiner Ehefrau übertragen, mit ihr habe er eine dauernde Rechtsgemeinschaft begründet, und daß er selbst ihr gegenüber ein Recht auf die Einhaltung der ehelichen Pflichten zu haben

glaubte, habe er ja gezeigt, als er hernach bei der ehelichen Untreue der Frau auf Scheidung geklagt habe. Seiner Konkubine habe er dagegen kein Recht auf seinen Leib übertragen, sondern ihr nur zu Befriedigung der Sinnlichkeit den Geschlechtsverkehr zugestanden. Der Mann habe, obschon er sich über die Unerlaubtheit seines Planes im klaren war, keinen Widerspruch darin gefunden, daß er auf der einen Seite seine Frau zu seiner wahren Ehefrau nahm und sich ihr gegenüber verpflichtete und zugleich nebenher noch eine Geliebte beibehielt. Nur seiner Frau, so argumentiert die Rota, hat er aber das *ius coniugale* übertragen. Der Plan, die Beziehungen zu der Geliebten aufrechtzuerhalten, war daher nur so zu deuten, daß er die seiner Frau gegenüber eingegangene Verpflichtung zur Treue verletzen, also nicht erfüllen wollte. Bloßer Nichterfüllungswille aber berührt die Gültigkeit der Ehe nicht, und demgemäß entschied die Rota in der 3. Instanz: *Non constat de nullitate*.

Charakteristisch an der ganzen Beweisführung ist folgendes: Der Nupturient unterscheidet deutlich die eheliche Beziehung und die konkubinarische Beziehung als zwei artverschiedene Verhältnisse. Mit dem ersteren wird ein *ius in corpus* übertragen, mit dem zweiten dagegen nicht. Dies wird als das entscheidende Kriterium dafür verwandt, daß die Absicht, neben der Ehe noch ein ehebrecherisches Verhältnis zu betreiben, keinen ehevernichtenden Konsensmangel bedeutet. Dahinter steckt die Auffassung, daß eine Ehe wegen Ausschlusses der Treuepflicht nur ungültig ist, wenn man bei der Hochzeit neben dem eigenen Ehegatten auch noch einer dritten Person ein *ius in corpus* zu übertragen beabsichtigt, wie es praktisch nur bei einem Polygamisten zutrifft. Das wird in dem Urteil zwar nicht mit restloser Klarheit ausgesprochen, aber es ist die der Beweisführung zugrundeliegende These, von der aus die gesamte Argumentation erst sinnvoll wird.

Den wichtigsten Satz aus dem oben besprochenen Rota-Urteil findet man ebenfalls in dem letzten Rota-Band, und zwar gleich an drei Stellen (RE 33 dec. 21 S. 216; dec. 58 S. 622; dec. 65 S. 699), wodurch sich auch die Konstanz der herrschenden Meinung ausweist: *Bonum fidei . . . deest tantummodo cum saltem unus ex contrahentibus, in matrimonii celebratione, intendit, praeter traditionem et acceptance[m] iuris ad actus coniugales cum altero contrahente, etiam ius aut obligationem ad actus coniugales cum tertia persona*.

Ähnlich jüngst RE vom 21. 2. 1948 (*Ephemerides iuris canonici* 1949 S. 272): Eheungültigkeit sei dann gegeben, wenn jemand gewillt sei, das Recht auf seinen Leib in gleicher Weise auf zwei oder mehr Partner zu teilen: *velle dividere aequ[e] inter duos vel plures carnem suam*. Gerade das *a eque dividere* läßt wiederum erkennen, daß die Rota bei der *exclusio boni fidei* auf den Polygamisten abstellt. Es entspricht daher durchaus dieser Rechtsprechung, wenn Ferdinand Schönsteiner, Grundriß des kirchlichen Eherechts 2. Aufl. Wien 1937 S. 591 schreibt: „Ein Wil-

lensvorsatz gegen die Einheit der Ehe ist, streng genommen, doch nur bei einem Polygamisten denkbar.“ Bei solcher Rechtsauffassung nimmt es nicht wunder, daß die Aussicht einer Klage propter exclusum bonum fidei praktisch gleich null erscheint. In den letzten 12 Bänden der *S. Romanae Rotae decisiones seu sententiae* findet sich infolgedessen auch nicht ein einziger Prozeß dieses Klagegrundes, welcher positiv mit einem Constat-Urteil geendet hätte.

2. Die exclusio boni fidei darf jedoch nicht auf den Fall des Polygamisten beschränkt werden, wie sich vor allem aus einem neuesten Rota-Urteil ergibt. Danach ist propter exclusum bonum fidei eine Ehe schon ungültig, wenn bei der Heirat die Absicht, das Verhältnis zu einem Dritten aufrechtzuerhalten, so fest ist, daß der Nupturient lieber auf den Ehegatten als auf den Geliebten zu verzichten bereit ist.

Es handelt sich um die Rota-Entscheidung vom 10. Juni 1947 coram Fideicicchi, welche in den eine fast zehnjährige Karenzzeit einhaltenden Rotae Decisiones noch nicht publiziert, aber doch durch mehrere Zeitschriftenhinweise bekannt geworden ist. So *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 1948 S. 119 ff.; *Ephemerides iuris canonici* 1949 S. 273; *Theologie und Glaube* 1951 S. 49 ff. (besprochen von Wenner). Der Unterschied zu der unter 1) entwickelten Auffassung der Rota liegt dabei eigentlich nicht in der Darstellung der Rechtslage. Denn diese wird in der herkömmlichen Weise mit der Unterscheidung von Nichtverpflichtungs- und Nichterfüllungswillen dargelegt, und zwar mit folgenden Sätzen (übersetzt nach *Ephemerides iuris canonici a. a. O.*): „Die Übergabe des (ehelichen) Rechtes darf nur an eine einzige Person geschehen, da es exklusiv ist; mit der Verletzung des ehelichen Rechts hört die Übergabe des Rechts selbst nicht auf, weil man gegen das Recht selbst sündigen kann, was aber nur den Gebrauch des Rechtes oder seine Erfüllung betrifft. *Esse rei non pendet ab eius exercitio*. Wenn die verwerfliche Absicht zum Mißbrauch gleichzeitig mit dem Konsens, das Recht ausschließlich zu übertragen, und unabhängig von ihm vorhanden ist, so besteht dieser Konsens für sich und bewirkt ein gültiges Eheband. . . . Daher macht der bloße Vorsatz zum Ehebruch die Ehe nicht ungültig, da ein solcher schlechter Vorsatz die Verpflichtung zur Treue nicht als solche betrifft, sondern sich nur auf die Erfüllung der Verpflichtung bezieht. Dagegen ist anders zu entscheiden, wenn der Eheschließende ausdrücklich den Willen hat, sich nicht anders zu verpflichten als nur mit einer solchen dem Wesen der Ehe entgegengesetzten Einschränkung. Der Grund ist klar, weil dann der Vorsatz des Ehebruches sich nicht mehr unterscheidet von einer Intention gegen das bonum fidei. Nicht jener schließt also ungültig die Ehe, welcher bloß den Vorsatz hat, Ehebruch zu begehen, sondern nur jener, der sich bei der Heirat das Recht zum Ehebruch vorbehält, der die Verpflichtung zur ehelichen Treue selbst ausschließt.“

Mit diesen Rechtsausführungen bleibt das Urteil noch weithin in dem Rahmen des bisher Üblichen. Aber „In facto“ zeigt sich bei der Frage, wann nun das *bonum fidei qua ius* ausgeschlossen sei, eine beachtliche Weiterführung. Während man nach dem oben Gesagten zu der Forderung neigte, daß auch der dritten Person ein *ius in corpus* eingeräumt sein sollte, was praktisch nur bei Bi- und Polygamisten zutrifft, führt die Rota in dem erwähnten Urteil aus (zitiert nach Theologie und Glaube a. a. O.): „Im vorliegenden Fall hatte die Beklagte Sempronia 1930 die Ehe geschlossen und ihr voreheliches Verhältnis mit ihrem Liebhaber Antonius nicht aufgegeben. Als ihre Untreue 1934 entdeckt wurde, verließ sie ihren Mann Camillus und ihr Söhnchen und begab sich zu Antonius, mit dem sie fortan zusammenlebte. Erst nach 10 Jahren erhob Camillus Ehenichtigkeitsklage wegen Totalsimulation oder wenigstens wegen Ausschlusses des Gutes der Treue von seiten der Frau. Am 11. Juni 1945 erging bezüglich beider Klagepunkte in erster Instanz ein negatives Urteil, gegen das der Kläger an die Römische Rota Berufung einlegte. Die Frau mit ihrem Liebhaber und einem zweiten Zeugen wurden von neuem vernommen und zwei neue Zeugen eingeführt, worauf hin die Beklagte nochmals vor Gericht erscheinen mußte, um gewisse Zweideutigkeiten und Unstimmigkeiten zu beheben. Aus den Akten war ohne weiteres ersichtlich, daß die Frau mit dem Vorbehalt geheiratet hatte, das Verhältnis mit Antonius nicht aufzugeben. Es mußte aber der überzeugende Nachweis geführt werden, daß sie bei der Trauung die Einheit der Ehe bzw. die eheliche Treuepflicht grundsätzlich ablehnte. Nach dem Urteil der Rota übergab sie dem Camillus zwar das Recht auf ihren Leib, behielt sich aber gleichzeitig die Befugnis vor, ihrem Liebhaber weiterhin anzugehören, und zwar derart, daß sie bereit war, lieber auf ihren Mann als auf ihren Liebhaber zu verzichten. Damit änderte sie den wesentlichen, der Willkür des Menschen entzogenen Inhalt des Ehekonsenses, der sich auf das wechselseitige Geben und Empfangen des ungeteilten und ausschließlichen Rechtes auf den Leib erstreckt und jeden Dritten davon ausschließt. . . . Mithin erfolgte in zweiter Instanz ein Nichtigkeitsurteil.“

Man wird diesen Darlegungen des neueren Rota-Urteils nur zustimmen können. Nicht erst dann, wenn der Nupturient den Willen hat, noch einer dritten Person in gleicher Weise wie dem Ehepartner ein *ius in corpus* zu übertragen, fehlt es an dem erforderlichen Verpflichtungswillen, sondern das gilt ebenso bereits, wenn der Nupturient sich nicht zum Verzicht auf ein außereheliches Verhältnis verpflichten will. Es kommt nicht auf das *ius* einer dritten Person an, vielmehr auf die *obligatio* des Eheschließenden selbst oder richtiger auf seinen Nichtverpflichtungswillen. Die mit der Ehe einzugehende Verpflichtung besagt aber nicht nur, daß es verboten ist, noch einer weiteren Person ein gleiches *ius in corpus* zu übertragen; sie umschließt zugleich die Ver-



pflichtung, keinem anderen als dem eigenen Ehepartner den geschlechtlichen Verkehr zu gewähren. Hierauf sich zu verpflichten gehört zum Wesensinhalt des Ehekonsenses.

Damit ist die Unterscheidung von Nichtverpflichtungs- und Nichterfüllungswillen durchaus vereinbar und besteht auch weiterhin zu Recht. Bloßer Wille, sich trotz der eingegangenen Bindung über die bestehende Pflicht hinwegzusetzen und die Pflicht der ehelichen Treue zu verletzen, berührt nicht die Frage der Gültigkeit der Ehe, sofern der Eheschließende sich nur auf die eheliche Treue hat verpflichten wollen. Hat er dagegen eine solche Pflicht zur ehelichen Treue positiv ausgeschlossen, so liegt trotz des Ja-Wortes bei der Trauung nur ein scheinbarer Ehekonsens vor. Ausschluß der Verpflichtung zur ehelichen Treue ist nach dem Gesagten aber nicht erst dann gegeben, wenn der Nupturient gewillt ist, noch einer dritten Person ein eigentliches *ius in corpus* einzuräumen; vielmehr auch dann bereits, wenn er ausdrücklich bei der Heirat sich nicht hat so binden wollen, daß er zu einer Aufgabe eines außerehelichen Verhältnisses verpflichtet würde.

Wann aber kommt die Absicht, neben der Ehe noch ein Konkubinat aufrechtzuerhalten, einem positiven Willen gleich, sich nicht auf die eheliche Treue zu verpflichten? Nach dem besprochenen Rota-Urteil ist maßgebend der Wille, sich nicht anders als mit einer derartigen Einschränkung zu verpflichten, oder nach einer anderen Stelle die Bereitschaft, lieber auf den Ehegatten als auf den Liebhaber zu verzichten. Der *Terminus condicio sine qua non* taucht zwar nicht in dem Rota-Urteil auf, wenigstens nicht in dem durch die Zeitschriften zugänglichen Auszug. Aber man gibt den Sinn der von der Rota getroffenen Entscheidung wohl juristisch präzise wieder, wenn man sagt: *Propter exclusum bonum fidei* ist die Ehe ungültig, sobald die Absicht, das ehebrecherische Verhältnis zu einem Dritten aufrechtzuerhalten, zur *condicio sine qua non* des Ehekonsens erhoben ist.

Auch früher hat die Rota gelegentlich betont, daß eine *condicio sine qua non* gegen die eheliche Treue für Nichtverpflichtungswillen spreche. So in RE 24 dec. 8 n. 3 S. 66; RE 31 dec. 28 n. 3 S. 254. Aber im Unterschied zu der *Decisio* von 1947 haben diese älteren Entscheidungen nicht zu einem *Constat-Urteil* geführt.

3. Der Hinweis auf die *condicio sine qua non* erinnert an den Klagegrund *exclusio prolis*, bei der ja auch Ausschluß des ehelichen Rechtes angenommen wird, falls die dauernde Ablehnung des Kindersegens zur *condicio sine qua non* gemacht wurde. Nun werden bei *exclusio prolis* *condicio sine qua non* und *pactum* auf eine Stufe gestellt. Das legt die Frage nahe, ob nicht auch bei *exclusum bonum fidei*, da nach dem unter 2) Gesagten die *condicio sine qua non* zur Ehenichtigkeit führt, ein Gleiches auch von dem *pactum* zwischen den Nupturienten über ein außereheliches Verhältnis zu gelten hat.

In der Tat wird man sagen müssen: Wenn die Eheschließenden bei der Heirat eine Vereinbarung treffen, daß einer von ihnen oder auch beide ein ehebrecherisches Verhältnis zu einem Dritten haben dürfen, so ist die Ehe propter exclusum bonum fidei ungültig.

Zur Begründung diene folgende Überlegung: Ein derartiger Vertrag ist mit dem Wesen des Ehekonsenses unvereinbar. Der Ehekonsens statuiert nach c. 1081 § 2 das *ius in corpus* als ein *ius exclusivum*. Was ist mit dieser Exklusivität, die ja den Gegenstand der ehelichen Treuepflicht ausmacht, gemeint? Man könnte zunächst an zwei verschiedene Auffassungen denken. Entweder bedeutet die Exklusivität, daß ausschließlich der Ehepartner das Recht hat, daß ihm der geschlechtliche Verkehr gewährt wird. Oder aber die Exklusivität besagt, daß der Ehepartner das Recht hat, daß ausschließlich ihm der geschlechtliche Verkehr gewährt wird. Auf den ersten Blick mag beides gleichbedeutend erscheinen, aber es macht in Wirklichkeit einen erheblichen Unterschied aus, ob man die Exklusivität so oder so bestimmt. Entweder: ausschließlich der Ehepartner hat das Recht, daß ihm der geschlechtliche Verkehr gewährt wird; oder hingegen: der Ehepartner hat das Recht, daß ausschließlich ihm der geschlechtliche Verkehr gewährt wird. Im ersten Falle bezöge sich die Exklusivität auf das Recht und seine Existenz, im zweiten dagegen auf seinen Inhalt. Der Unterschied zwischen beiden Auffassungen wird noch deutlicher, wenn man sich die Konsequenz für die dem Recht reziproke Verpflichtung vergegenwärtigt. Bei der ersten Deutung, nach der ausschließlich der Ehepartner das Recht hat, daß ihm der Geschlechtsverkehr gewährt wird, bestände die Verpflichtung des anderen Partners darin, keinem Dritten ein Recht auf Geschlechtsverkehr zuzugestehen. Eine solche Verpflichtung würde aber erst durch eine Bigamie, jedoch noch nicht durch tatsächlichen ehebrecherischen Verkehr verletzt. Bei der zweiten Deutung hingegen, nach welcher der Ehepartner das Recht hat, daß ausschließlich ihm der geschlechtliche Verkehr gewährt wird, geht die Verpflichtung erheblich weiter; hier verpflichtet sich der Eheschließende, keinem Dritten einen Geschlechtsverkehr zu gewähren. Ein Vergleich der beiden Auffassungen zeigt, daß nur die zweite dem wahren Sinn des *ius exclusivum* gerecht wird. Denn ein außerehelicher Geschlechtsverkehr eines Verheirateten ist mehr als bloße *fornicatio*, ist in vollem Sinne Ehebruch, Kontraktbruch, Bruch des dem Ehepartner zustehenden Rechtes, Verletzung der mit der Ehe eingegangenen Verpflichtung. Die aus dem *ius exclusivum* erwachsende Verpflichtung besagt also, daß der Eheschließende sich verpflichtet, mit keinem Dritten Geschlechtsverkehr auszuüben. Der Austausch des *ius exclusivum* bei der Trauung hat demnach zum wesentlichen Inhalt: Der A verpflichtet sich, mit keiner anderen Person als B geschlechtlich zu verkehren; und die B erhält das Recht, von A zu fordern, daß er jeden außerehelichen Geschlechtsverkehr unterlasse; und umgekehrt.

Nachdem so das Wesen des *ius exclusivum* klargestellt ist, läßt sich leicht die Folgerung ziehen, welche zwangsläufig mit einem Vertrag der beiden Eheschließenden über ein außereheliches Verhältnis verknüpft ist. Dabei sei vorausgesetzt, daß es sich um einen wirklichen Vertrag zwischen den beiden handelt, aus dem eine echte Bindung entstehen soll. Dann besagt ein derartiger Vertrag: Der A erhält den Anspruch, ein außereheliches Verhältnis mit seiner Geliebten fortzusetzen, und die B erklärt sich damit einverstanden, verzichtet also auf das Recht, von A die Unterlassung außerehelicher Beziehungen zu fordern. Damit ist aber der wesensnotwendige Inhalt des *ius exclusivum* negiert, welcher ja umschließt: auf seiten des A Verpflichtung zum Verzicht auf außerehelichen Geschlechtsverkehr und auf seiten der B Anspruch an A auf Unterlassung außerehelicher Beziehungen wie umgekehrt. Infolgedessen ist eine mit einem solchen Pakt eingegangene Ehe wegen Konsensmangels nichtig.

Man kann nicht etwa einwenden, in diesem Falle übertrügen die Partner sich wohl bei der Heirat das *ius exclusivum in corpus* und der Vertrag besage nur die gegenseitige Zusicherung, das empfangene Recht nicht geltend machen zu wollen. Ein derartiger Einwand verkennt die Rechtsnatur des ehelichen *ius exclusivum in corpus*. Das eheliche Recht ist nicht ein dingliches Recht; bei einem dinglichen Recht kann man allerdings in der Tat zwischen dem dinglichen Recht selbst und dem Nutzungsrecht unterscheiden, kann man ein dingliches Recht erwerben und zugleich auf sein Nutzungsrecht verzichten. Bei der Ehe ist aber eine solche Unterscheidung gar nicht möglich. Das *ius exclusivum in corpus* ist kein dingliches Recht, etwa auf den Leib des Partners, sondern ein Forderungsrecht, nämlich der Anspruch, vom Partner die Unterlassung jedes außerehelichen Verkehrs zu fordern. Dieser Anspruch wird aber verwirkt durch den Vertrag, in welchem die Verpflichtung übernommen wird, ein außereheliches Verhältnis des Partners zu dulden. Der so Paktierende verpflichtet sich, dem Gatten ehewidrige Beziehungen zuzugestehen. Da er sich daran vertragsmäßig, also rechtlich bindet, begibt er sich des Rechtes, in der Ehe die Unterlassung des ehebrecherischen Verhältnisses zu fordern. Ohne dieses mit dem *ius exclusivum* identische Forderungsrecht kann aber keine wahre Ehe zustandekommen. Der Pakt, daß neben der Ehe noch eine andere Geschlechtsverbindung bestehen dürfe, entleert den Ehekonsens um seinen notwendigen Inhalt und macht die Ehe ungültig.

Daß ein Pakt der Verlobten über ein künftiges ehebrecherisches Verhältnis für grundsätzlichen Ausschluß der Treueverpflichtung spricht, hat die Rota hin und wieder prinzipiell anerkannt. Vgl. RE 28 dec. 8 n. 3 S. 66; RE 31 dec. 28 n. 3 S. 254. Aber unter den neueren Rota-Entscheidungen gründet sich darauf kein einziges positives Urteil. Es mag das damit zusammenhängen, daß es höchst selten zwischen Brautleuten zu einem Vertrag über die Gestattung eines außerehelichen Verhältnisses

kommen wird. Liegt es doch in der Natur der Sache, daß solche ehebrecherische Absicht viel eher vor dem Partner verheimlicht wird.

Wohl kann auf eine vereinzelte und weit zurückliegende Rota-Entscheidung vom 7. Februar 1925 verwiesen werden (RE 17 dec. 8 S. 61 ff.), die zu dem Urteil *Constat de nullitate* führte, weil der Mann in einer schriftlichen Vereinbarung mit seiner Braut sich ausbedungen hatte, daß er in geschlechtlicher Hinsicht völlig freie Hand behalte. Nur In factio scheint dieses Urteil etwas schwach begründet. Denn die Formulierung der Vereinbarung war so dunkel gehalten, daß die Braut bei der Unterzeichnung gar nicht erfaßte, daß der Mann sich damit die Möglichkeit zu außerehelichem Geschlechtsverkehr sichern wollte, was erst durch Zeugen, denen der Mann die wahre Absicht seiner Erklärung mitgeteilt hatte, festgestellt werden konnte.

Wo aber tatsächlich die Eheschließenden einen Vertrag eingehen, daß sie sich gegenseitig oder wenigstens einem ein außereheliches Verhältnis zugestehen, da fehlt es, wie sich nach dem oben Gesagten mit zwingender Logik ergibt, an dem hinreichenden Konsens. Denn ein solcher Pakt ist logisch unvereinbar mit dem notwendig zum Ehekonsens gehörenden *ius exclusivum in corpus*.

4. Nachdem unter 2) und 3) der Wille zu einem außerehelichen Verhältnis bei *condicio sine qua non* und bei *pactum* als konsenszerstörend erkannt wurde, legt wiederum die Analogie mit der *exclusio boni prolis* schließlich noch eine weitere Überlegung nahe. Bei Prozessen *propter exclusionem prolis* wird nach der geläufigen Gerichtspraxis der dauernde Ausschluß des Kindersegens als Nichtverpflichtungswille gewertet, wenn die Ablehnung von Nachkommenschaft als *condicio sine qua non* oder in der Form eines Paktes oder endlich mit besonderer *pertinacia* gefordert wird. In Anlehnung hieran wäre zu prüfen, ob nicht eine besondere *tenacitas* und *pertinacia* beim Vorsatz, ein ehebrecherisches Verhältnis fortzusetzen, ebenfalls den Willen erkennen läßt, sich überhaupt von jeder Verpflichtung zu ehelicher Treue freizuhalten.

Die neueren Rota-Entscheidungen befassen sich kaum mit dieser Frage, so daß man nicht von einer einheitlichen Auffassung der obersten Rechtsprechung reden kann. Aber es sei doch zur Diskussion gestellt, ob nicht die absolute Entschiedenheit eines Nupturienten, sich durch nichts von dem geplanten außerehelichen Verhältnis abbringen zu lassen, deutlich erkennen läßt, daß er nicht nur den Willen hat, die Treuepflicht zu verletzen, sondern daß er eine solche Verpflichtung überhaupt nicht übernehmen will. Immerhin hat ein Rota-Urteil (RE 32 dec. 44 n. 4 S. 479) sich auf diesen Standpunkt gestellt und das *propositum adulterandi* „*tenaciter intentum tenaciterque servatum*“ ebenso wie *condicio sine qua non* und *pactum* als Präsumtion für Nichtverpflichtungswillen gewertet.

Wann die *pertinacia* des Entschlusses psychologisch einer Ablehnung des *ius ipsum*, einer Verweigerung der Verpflichtung gleichkommt, hat



zwar nicht für die *exclusio fidei*, wohl aber für die analoge *exclusio prolis* ein auch sonst recht beachtenswertes Urteil des Paderborner Metropolitangerichts vom 19. August 1950 sehr treffend dargelegt. Dort heißt es: „Tatsächlich gibt es wohl nur ein einziges wirklich durchschlagendes Kennzeichen dafür, daß durch den Ausschluß des Kindersegens das *i u s in corpus*, das dem Partner beim Konsens übertragen werden muß, ausgeschlossen wird. Ein solcher Ausschluß des Rechtes liegt nach Ansicht des Gerichtes immer dann und nur dann vor, wenn der exkludierende Ehepartner fest entschlossen ist, dem Partner das Debitum auch dann zu versagen, wenn dieser es innerhalb der gebotenen Schranken ernstlich verlangt. Eine Frau kann z. B. aus Bequemlichkeit und Opferscheu den Wunsch haben, in der Ehe ohne Kinder zu bleiben. Sie nimmt sich deshalb vor, Krankheit vorzuschützen oder den Mann sonstwie hinzuhalten oder ihn zu naturwidrigem Verkehr zu bewegen, sagt sich hierbei aber, daß sie das Debitum schließlich leisten wird, wenn es ihr nicht gelingt, den Mann ihren Wünschen gefügig zu machen. In solchem Fall wird man noch nicht von Ausschluß des Rechtes sprechen können. Wenn aber der entschlossene Wille vorliegt, auch dem ernstlichen und gerechten Verlangen des Partners sich nicht zu fügen, kann kein Zweifel sein, daß dann das Recht nicht übertragen wird<sup>1</sup>.“

Analog wird man m. E. auch für das *bonum fidei* sagen müssen: Die Ehe ist ungültig, wenn der Nupturient bei der Heirat die Absicht eines außerehelichen Verhältnisses mit solcher Entschiedenheit faßt, daß er die ehebrecherische Beziehung auch nicht auf Fordern des Ehegatten aufzugeben bereit sein will. Psychologisch koinzidiert bei einer derartigen Hartnäckigkeit des ehebrecherischen Willens die Absicht des ehewidrigen Verhältnisses mit einem Nichtverpflichtungswillen. Wer so die Ehe eingeht, schließt jede Verpflichtung zur ehelichen Treue aus und verweigert dem Ehegatten ein Recht auf Treueforderung.

---

<sup>1</sup> Diese Auffassung wurde auf der Tagung der westdeutschen Offiziate in Bonn 1951 von Offiziatsrat Msgr. Dr. ten Hompel mit guten Gründen gestützt.

# ***Der Evolutionsgedanke heute***

*Von Dr. Leo Müller, Luxemburg*

In den letzten Jahren wurde in manchen Kreisen behauptet, der Darwinismus habe ausgelebt; kein moderner Forscher bekenne sich heute noch zu ihm. Ist diese Behauptung wahr oder falsch? Um diese Frage zu beantworten, muß man sich klar darüber sein, was unter dem Worte Darwinismus verstanden wird. Versteht man darunter die von Darwin aufgestellte Theorie, die den ursächlichen Verlauf der Evolution erklären soll, also das, was man früher gewöhnlich unter Darwinismus verstand, so ist der Satz zum Teil wenigstens richtig; denn die ursächliche Erklärung der Evolution durch eine rein negative Auslese (natürliche Zuchtwahl oder Selektion) ist heute überholt. (Man spricht zwar auch heute noch von Selektion, aber in einem ganz anderen Sinne wie Darwin.) — Versteht man aber unter Darwinismus die Hypothese der Evolution einfachhin, die sogenannte Evolutionstheorie, die sagt, daß die höheren Lebewesen sich aus den niederen entwickelt haben, so ist der Satz falsch. Denn es gibt heute kaum einen namhaften Biologen, der sich nicht zur Evolutionstheorie bekennt, mögen auch die Meinungen über die Ursachen, die eine Evolution der lebenden Organismen veranlaßt haben, auseinandergehen.

Versuchen wir uns einmal klar zu machen, weshalb man an dem Gedanken der Entwicklung festhält und wie groß die Sicherheit dieser Hypothese ist. Die Tatsache der Evolution läßt sich auch heute noch nicht direkt beweisen, gerade wie die Frage nach den Ursachen der Entwicklung immer noch nicht an Hand von direkten Beweisen gelöst werden kann. Mit anderen Worten, kein Forscher konnte bis heute beobachten, wie eine neue Art heute von einer älteren, auch noch lebenden Art abstammt. Wie lauten nun die indirekten Beweise? Man könnte die Gesamtheit der indirekten Beweise folgendermaßen zusammenfassen: Alle Teildisziplinen der Naturwissenschaft (Geologie, Anatomie, Systematik, Biochemie usw.) führen Tatsachen an, die sich logisch und natürlich nur erklären lassen durch die Annahme einer Abstammung der höher entwickelten Organismen aus weniger entwickelten. Diese Hypothese der Abstammung und sie allein erklärt bei dem heutigen Stand der Wissenschaften alle Beobachtungen ohne Ausnahme.

Welches sind nun diese Beobachtungen? Man hat die Tatsachen, die am frühesten beobachtet wurden, den Disziplinen nach, die sie entdeckt haben, gruppiert und die Beweise nach den Disziplinen benannt. Es sind dies die klassischen Beweise der Evolution.

## *Beweise aus der Paläontologie*

1) Die paläontologischen Beweise. Die Paläontologie (und Geologie) haben folgende Beobachtungen zusammengestellt, die eine Annahme der Evolution fordern.

a) Die Organismen treten nicht alle zusammen auf, sondern man findet in den ältesten Schichten, die Fossilien enthalten, nur niedere Lebewesen. Im Kambrium, der ältesten fossilienführenden Schicht, findet man bloß Algen und niedere Tiere bis zu den Arthropoden, die durch die Trilobiten (ausgestorbene Krebse von besonderer Form) vertreten waren. Im Silur (der zweitältesten Schicht des Palaeozoicum) stieß man auf Überreste primitiver Fische (Ostrocophores). Im Devon treten die Gefäßkryptogame auf, und die Fische entwickeln sich bis zu den Dipneusten. Im Karbon sind die ersten uns bekannten Lurche (Stegocephalen) und die ersten Reptilien (Anomodonten) vertreten. Die Stegocephalen sind aber so formenreich, daß man ihnen unbedingt einen älteren Ursprung, den wir nicht an Hand von Fossilien nachweisen können, zugestehen muß.

Im Mesozoicum, der Zeit der Vorherrschaft der großen Saurier, treten die ersten Vögel (Archaeopteryx, ein eidechsenartiger Vogel, im Jura und die Ornithuren, Vögel mit bezahntem Schnabel in der Kreide) auf. Auch die Säugetiere sind schon im Mesozoicum vertreten, spielen aber bloß eine untergeordnete Rolle. Diese zeitliche Folge der verschiedenen höher organisierten Gruppen läßt sich naturwissenschaftlich am besten erklären durch die Vorstellung einer Deszendenz der Arten.

b) Die Geologie und Paläontologie förderten auch die sogenannten Übergangsformen zu Tage. Sie sind zwar äußerst selten, besonders in den höheren Gruppen (Kreise, Klassen, Familien), sie sind aber eine unleugbare Tatsache. Ich erinnere hier an den berühmten Urvogel (Archaeopteryx) von Solenhofen. Er wurde in zwei Exemplaren gefunden. Auf eine auffallende Art und Weise vereinigt er in sich die Merkmale der Reptilien und der Vögel (bezahnter Schnabel, langer Schwanz, paarige Anordnung der Schwanzfedern). Es ist das schönste und bekannteste Beispiel. Die Pflanzenwelt kennt auch Übergangsformen, zum Beispiel die Pteridospermae. Es sind dies Pflanzen, die noch ein farnartiges Aussehen haben, aber echte Samen entwickeln, gewöhnliche Farne hingegen bilden niemals Samen. Man sieht in diesen Pflanzen die Übergangsformen der samenlosen Gefäßkryptogamen zu den höheren Samenpflanzen. Auch diese Übergangsformen haben keinen Sinn, wenn es keine Entwicklung der Organismen gibt.

#### *Beweise aus der Morphologie*

2) Die morphologischen Beweise (auch anatomische Beweise genannt). In diese Gruppe stellte man verschiedene Tatsachen hinein, die entweder von der Systematik oder der vergleichenden Anatomie beobachtet worden sind.

a) Auch die Systematik kennt Übergangsformen, und zwar noch lebende. So sieht man in den vor noch nicht zu langer Zeit entdeckten Arten, dem *Balanoglossus minutus* und *B. claviger*, Übergangsformen von den Würmern zu den Echinodermen. Ihr Gesamthabitus ist wurmartig, aber zwei Abschnitte bergen Hohlräume, die schwellbar sind, wenn

sie mit Meerwasser gefüllt werden, gerade wie das ambulacrale Gefäßsystem der Echinodermen (Seeigel); darüber hinaus gleicht die Larve des Balanoglossus, die Tornaria, den Echinodermenlarven so, daß sie früher hierfür gehalten wurde. Die schönste Mischung von Charakteren verschiedener Gruppen liefern die Monotremen, Säugetiere, die Eier legen. Das Schnabeltier (Südaustralien) legt Eier und bebrütet sie in einem Neste, beim Ameisenigel (Neuguinea, Australien) werden die Eier in einen Brutbeutel gesteckt. Nach dem Verlassen des Eies werden die jungen Tiere gesäugt. Morphologisch sind Ähnlichkeiten mit Reptilien und Vögeln vorhanden (Ausbildung des Episternum und der Corraoidea; Funktionslosigkeit des rechten Ovar). Darüber aber darf man die echten Säugermerkmale nicht vergessen: das Haarkleid, die Schädelbeschaffenheit usw.

b) Die vergleichende Anatomie weist nach, daß wenigstens bei den Wirbeltieren manche Organe in ihrem Bau sich ähneln, aber mit der fortschreitenden Vervollkommenung der Gruppen stufenweise komplizierter werden. So haben die Fische ein zweikammeriges Herz (1 Vorkammer und 1 Kammer), die Lurche ein dreikammeriges (2 Vorkammern und 1 Kammer), die Reptilien mit Ausnahme der Krokodile ein dreikammeriges oder besser ein vierkammeriges, in dem die zwei Kammern nicht vollständig getrennt sind. Die Scheidewand reicht bloß bis in die Mitte der Höhe der Herzkammergegend, der obere Teil ist also beiden Kammern gemeinsam. Vögel und Säuger besitzen endlich ein vierkammeriges Herz, in dem die vier Räume vollständig getrennt sind. Auch die Lungen zeigen eine ähnliche, zunehmende Kompliziertheit, angefangen von den sackähnlichen Lurchenlungen bis zu den feinen Bläschenlungen der Säuger.

In der Pflanzenwelt gibt es ähnliche Übergänge; das schönste Beispiel liefern Ginkgo und die Cycadeen, Pflanzen, die zu den Gymnospermen gehören. Sie haben aber noch eine teilweise freie Befruchtung (durch bewegliche Spermatozoiden ähnlich wie bei den Moosen und Farnen). Wie um den Übergang noch deutlicher zu veranschaulichen, bilden sich die Spermatozoiden der Cycadeen in einem Schlauch, der an den Pollenschlauch der Koniferen und Angiospermen erinnert. Er öffnet sich im weiteren Lauf der Befruchtung und gibt die Spermatozoiden frei. Bei den andern höheren Pflanzen, Koniferen und Angiospermen, bilden sich im Pollenschlauch zwei Kerne (Spermakerne), von denen wenigstens einer befruchtungsfähig ist. Sie haben selbstverständlich keinen Bewegungsapparat, er wird ersetzt durch den Pollenschlauch, der bis zur Eianlage vordringt und in den Embryosack eintritt, wo ein Spermakern mit dem Eikern verschmilzt und so die Befruchtung vollzieht. Es handelt sich also wiederum um einen Übergang oder eine Übergangsmöglichkeit: Moose und Farne mit ganz freien Spermatozoiden, Cycadeen mit teilweise freien Spermatozoiden und Ausbildung eines kurzen Pollenschlauches, der sich



öffnet, höhere Pflanzen mit bewegungslosen Spermakernen, die immer in einem langen Pollenschlauch eingeschlossen bleiben. Auch diese Zwischenstadien lassen sich nicht leicht ohne Evolution erklären.

c) Das Bestehen der sogenannten rudimentären (funktionsunfähigen) Organe. Die Wale besitzen trotz fehlender Hintergliedmaßen einen Beckenrest, der Grönlandwal einen Oberschenkelknochen. Bei den Schlangen ist das Skelett der Gliedmaßen verloren gegangen, nur die Riesenschlangen besitzen noch Reste der hinteren Gliedmaßen und des Beckens, alles im Körper der Schlange verborgen, nur eine Krallen tritt an den beiden Seiten des Körpers in der Nähe des Afters hervor.

Bei den Mysticeten (Gruppe der Wale) werden die Zähne zwar angelegt, aber wieder resorbiert, bevor sie das Zahnfleisch durchbrochen haben; sie bleiben also immer funktionslos. Diese Zähne entwickeln sich während der Embryonalperiode, und damit kommen wir zu dem dritten klassischen Beweis.

### *Beweise aus der Embryologie*

3) Der embryologische Beweis. Dieser Beweis wurde besonders von Haeckel herangezogen, er gab ihm den Namen: biogenetisches Grundgesetz. Es besagt kurz folgendes: die individuelle Entwicklung eines Tieres ist die Wiederholung seiner Stammesgeschichte (Phylogenie). Es ist dies ein viel umstrittenes Gesetz, aber die Beobachtungen, auf denen es beruht, sind feststehende Tatsachen. Beim menschlichen Embryo wurde zwar in letzter Zeit von einem oder zwei Forschern die Existenz der Kiemenspalten geleugnet, was nicht beweist, daß sie nicht bestehen, sondern eine neue Untersuchung verlangt. Besonders, da sie eigentlich die Existenz der Spalten nicht leugnen, sie aber als Produkt der Vorbehandlung des Embryos am Mikrotom erklären. Wie dem auch sei, das Bestehen der Arterienbögen, die dem Adersystem der Fische entsprechen, und die zweikammerige Anordnung des Herzens zeigen unerbittlich auf die Fische hin. Auch der embryonale Skelettschwanz (Wirbel, die den Schwanzwirbeln der Tiere entsprechen, sich aber später resorbieren) läßt sich nicht gut erklären ohne die Hypothese der Evolution. Die Kiemen der später lungenatmenden Lurchenembryonen, die sich sogar beim Salamanderembryo entwickeln, dessen Larve niemals ins Wasser kommt, da dieses Tier lebendig gebärend ist, deuten auf kiemenatmende Vorfahren (Perennibranchiaten) hin. Jedenfalls lassen sich die Kiemen der Salamanderembryonen nicht gut anders erklären.

Während die Zoologie noch manche andere Beispiele anzuführen weiß, sind die Tatsachen, die das biogenetische Grundgesetz bestätigen, in der Botanik eher selten. Man führt hier gewisse Akazienarten an, die in der Jugend Blätter tragen, die den Blättern verwandter Arten ganz ähnlich sind, während die Blätter der älteren Bäume ganz anders geformt sind. Auch hier gibt die Annahme einer Entwicklung der Organismen eine annähernd genügende Erklärung für das Erscheinen dieser fremden

Organe und Anlagen, obschon trotz dieser Annahme die Frage nach den Gründen, die zu einer Wiederholung der phylogenetischen Durchgangformen führt, offen bleibt.

#### *Beweise aus der Geographie*

4) Der geographische Beweis. Die Annahme einer Evolution des Organischen wird auch durch die geographische Verbreitung der verschiedenen Tier- und Pflanzenarten bestätigt. Australien, der Kontinent, der am meisten isoliert ist, hat die eigentümlichsten Formen, sowohl in der Tierwelt als auch im Pflanzenreich. Zwei Gebiete haben desto mehr gemeinsame Formen, je leichter der Formenaustausch ist. Manche Arten unterscheiden sich nur leicht von den Arten eines benachbarten Gebietes. Die Geologie weist nach, daß die zwei Gebiete sich bloß im Laufe der Zeit getrennt haben. Die neuen Arten haben sich erst nach der Trennung aus einer gemeinsamen Stammform gebildet. Besonders schöne Beispiele liefert die Inselwelt des pazifischen Raumes mit ihren zahlreichen Abarten von Paradiesvögeln, Honigfressern und noch vielen andern.

Soweit die klassischen Beweise, die in der Fülle ihres Materials schon ganz imposant wirken. Dazu kommen aber in den letzten Jahrzehnten noch neuere Beweise, die von ganz jungen Wissenschaften aufgestellt wurden.

#### *Beweise aus der Biochemie, Cytologie, Genetik*

Die Biochemie liefert eine erste Gruppe von Beweisen. So zeigt sie zum Beispiel, daß in den stickstoffhaltigen Ausscheidprodukten der Wirbeltiere eine schöne Reihenfolge besteht. Das Ausscheidprodukt der Fische ist weniger abgebaut als das der Kriechtiere, dieses wiederum weniger als das der Säugetiere. Das Blut der verschiedensten Tiergruppen soll chemisch miteinander verwandt sein. Diese chemischen Zusammenhänge lassen sich naturwissenschaftlich nur durch die Abstammung erklären.

Auch die Cytologie weist mit immer größerer Sicherheit auf gemeinsame Verwandtschaft und Abstammung hin. So haben ganz nahe Verwandte die gleiche oder eine annähernd gleiche Chromosomenzahl (*Drosophila melanogaster*, Taufliege, 4 Chromosomenpaare, *Dr. pseudoobscura* 5, *Dr. funebris* 6 usw.), ja, man nimmt sogar an, daß die verschiedenen Arten einer Gattung durch das Brechen oder Verschmelzen von Chromosomen oder Chromosomenstücken entstanden sind. Wie dem auch sei, die annähernd gleichen Zahlen in den verschiedenen Arten einer Gattung lassen sich bequem durch Abstammung erklären.

Auch die Genetik, die jüngste biologische Disziplin, liefert Beweise zugunsten der Abstammungslehre.

a) Sie kann das Auftreten neuer morphologischer Eigenschaften durch Änderungen an den Chromosomen erklären (Mutationen).

b) Sie hat es fertiggebracht, neue Arten zu züchten; Karpechenko kreuzte die Arten *Raphanus sativus* (Gartenrettich) und *Brassica oleracea* (Gemüsekohl). Er erhielt einige Pflanzen, die alle Chromosomen der zwei Elternarten in sich vereinigten und in ihren Eigenschaften eine neue Art darstellten. Man nannte sie *Raphanobrassica*. Die neue Pflanze ist vollkommen fruchtbar. *Raphanobrassica* ist nicht das einzige Beispiel, Darlington führt 49 verschiedene Beispiele an, und ihre Liste kann bestimmt noch vergrößert werden.

c) Man konnte experimental aus zwei verschiedenen, aber verwandten Arten eine dritte, künstliche züchten, die einer dritten natürlichen Art ganz gleicht und dieselbe Chromosomenzahl wie diese hat. Zwei Hohlzahnarten wurden gekreuzt (*Galeopsis pubescens* x *G. speciosa*). Die Abkömmlinge wurden in der zweiten Generation mit einer reinen *G. pubescens* gekreuzt. Die jetzt entstehende Pflanze gleicht auffallend einer dritten Art, der *G. tetrahit*. Beide Pflanzen, die künstliche und die natürliche, haben die gleiche Chromosomenzahl (32). Man nimmt an, daß *G. tetrahit* sich auf dieselbe oder ähnliche Weise in der Natur gebildet hat. Auch andere Arten sollen so entstanden sein, aber die Schlußfolgerungen sind nicht so sicher (Roßkastanie, Gräser, Schwertlilie usw.).

### Ergebnis

Soweit die Experimentalforschung. Die Fülle des angehäuften Materials ist überwältigend, besonders wenn man bedenkt, daß in dem kurzen Artikel in den meisten Fällen nur einige Beispiele von vielen angeführt wurden. Natürlich erlaubt die Gesamtheit der Tatsachen noch nicht zu behaupten, daß die Evolution wissenschaftlich eine Tatsache sei. Solange keine direkten Beweise erbracht werden, bleibt die Abstammungslehre eine Hypothese. Es gibt zwar manche Forscher, die behaupten, die Abstammungslehre habe das Stadium der Hypothese überschritten und sei zur unumstößlichen Tatsache geworden wegen der jüngsten Ergebnisse der Genetik. Diese Behauptung ist aber verfrüht; nur direkte Beweise aus der Natur, nicht aus dem Laboratorium, können die Frage absolut lösen. Denn die Tatsachen, auf denen der indirekte Beweis ruht, könnten einzeln genommen schließlich auch anders erklärt werden, zum Beispiel durch die Pläne des Schöpfers. Selbstverständlich ist das keine natürliche Erklärung, aber letzten Endes läßt sich nur das rein natürlich erklären, was nur auf natürlichen Tatsachen beruht; wenn das nicht der Fall ist, hat der menschliche Geist sich zu beugen. Wir können das Ganze also folgendermaßen zusammenfassen: Aller Wahrscheinlichkeit nach ist der Evolutionsgedanke die richtige Erklärung für das Entstehen des heutigen Tier- und Pflanzenreiches. Trotzdem bleibt diese Lehre immer noch bloß eine, wenn auch noch so wahrscheinliche Hypothese. Pochen wir Priester aber den Laien gegenüber nicht allzuviel auf die hypothetische Natur des Evolutionsgedankens. Denn der Laie, weniger

philosophisch geschult als wir, unterscheidet nicht so leicht zwischen Hypothese und wissenschaftlicher Tatsache. Auch ist er geneigt anzunehmen, wir würden aus taktischen Gründen, aus Angst vor den weltanschaulichen Konsequenzen, die sich für ihn aus der Abstammungslehre ergeben, unwissenschaftlich vorgehen und die Evolutionstheorie ablehnen. Zeigen wir lieber nach, daß die Evolutionstheorie den Glauben an einen Schöpfer nicht überflüssig macht. Erziehen wir die Erwachsenen und die Kinder dazu, die Bibeltexte, besonders die ersten Kapitel der Genesis, nicht allzu wörtlich zu verstehen, sondern pochen wir auf die großen Wahrheiten (Gott Schöpfer der Welt und der Menschheit, Tatsache der Erbsünde), ohne allzuviel Wert auf die Bilder und Szenen zu legen, die den Israeliten diese Tatsachen veranschaulichen sollten. Zeigen wir den Erwachsenen und Jugendlichen auch auf, daß kein Widerspruch zwischen Bibeltext und Wissenschaft und noch viel weniger zwischen Glaube und Wissenschaft besteht, indem wir ihnen einen klaren Begriff der Inerrantia und soweit als möglich der Inspiration beibringen. Lassen wir uns von dem gleichen Gedanken leiten, den ein Chemieprofessor, ein katholischer Laie, mir gegenüber einmal äußerte: „Je mehr man sich mit Glaube und Evolutionstheorie abgibt, desto leichter sieht man ein, wie schön beide ineinandergreifen können — es gibt keinen notwendigen Widerspruch zwischen beiden.“ Wenn wir so vorgehen, können wir zu guter Letzt, getreu der Anweisung des Heiligen Vaters, darauf hinweisen, daß der Evolutionsgedanke noch Hypothese ist, besonders was die Evolution des menschlichen Körpers anbelangt.

#### *Literaturangabe:*

Conrad-Martius, Hedwig;	1947	Abstammungslehre
Dobzhansky, Theodosius;	1949	Genetics and the origin of species
Hertwig, Richard;	1900	Lehrbuch der Zoologie
Leriche, Maurice;	1924	Eléments de Géologie
Perrier, Rémy;	1929	Cours élémentaire de Zoologie
Rensch, Bernhard;	1947	Neuere Probleme zur Abstammungslehre
de Saint-Seine, Pierre;	1950	Les Théories de l'Evolution
Straßburger, E.;	1936	Lehrbuch der Botanik
White M. J. D.;	1948	Animal Cytology and Evolution



# **Fragen um die Seelsorge vom Altare aus**

Von Regens Dr. Wilhelm Pappert, Limburg

## **II. Teil: Zur Praxis von heute:\***

Innere aktive Teilnahme der Gläubigen am Weltopfer, für gewöhnlich erst in einem ganzen Menschenleben voll zu erreichen, muß also das Endanliegen der Seelsorge vom Altare her sein, erreichbar nur in Mühen um mehrfache Gebiete und nicht nur um geeignete Meßfeiergestaltung allein, sondern auch unter Pflege eines ständigen reichen Frömmigkeitslebens (auch, und unabdingbar, unter ständigem Anhalten zu Aszese, die wir hier aber nicht in unsere Betrachtung einbeziehen wollen).

Von hier aus stellen wir nun unsere Fragen an das Bild der Praxis, wie sie tatsächlich vielfach geübt oder erstrebt wird.

### **Reichtum unserer Formen und ihr pastorales Potential**

Da schauen wir in den meisten deutschen Diözesen zunächst begrüßenswerten Reichtum an verschiedenartigen Formen der Meßfeiergestaltung selbst.

Da ist zunächst das klassische feierliche lateinische Amt, bei dem das Volk das Ordinarium zu singen hätte (was durchaus erreicht werden kann), ein Chor etwa das Proprium. — Objektiv wäre diese Form die vollkommenste. In ihr kommt die Dramatik des Opfers sowohl in den Zeremonien als auch im Gesang am besten zum Ausdruck. Hier ist Würde, Klarheit, und vor allem vollkommenes Beten; denn der Choral ist eine beherrschte Musik, die den Gedanken nicht zudeckt. Von Jugend auf geschult, werden die Mitglieder der Pfarrgemeinde imstande sein, innerlich den Sinn der Texte des Ordinariums mitzubeten. Wenn dabei nicht alles vom Proprium verstanden wird (was sich aber doch wenigstens für die stets wiederkehrenden Hochfeste mehr oder weniger erreichen läßt), so hat das für die subjektive Gesamtwirkung nicht viel zu sagen. — Dazu hat eine gewisse Gewöhnung an den Choral den Vorteil als Nebenfrucht, daß sie mithilft, für Volks- und Figuralgesang das Empfinden für echt geistliche Musik zu deren Nutzen zu schulen und wachzuhalten.

An höheren Festen hat man vielfach noch eine andere Form: Ein Chor singt mehrstimmig das Ordinarium, vielleicht auch zum Feste passende verschiedene Einlagen, letztere unter Umständen sogar in deutscher Sprache (im lateinischen Amt ist ja auch neben dem Latein das Griechische). — Diese Form hat etwas Festliches und Feierliches, ist zudem, weil selten, eine Abwechslung, und die Gesamtstim-

\* Siehe den 1. Teil in Heft 3/4 (1951) dieser Zeitschrift, S. 70 ff.

mung wird wohl von den meisten Teilnehmern erfaßt. Leicht kann das Ganze natürlich als Schauspiel wirken, an dem man persönlich nicht innerlich aktiv mitmacht. Eine gewisse Gefahr ist auch, daß der Kreis der Sänger nur an seine musikalischen Interessen denkt, und so kann die Rücksicht auf das Volk zu stark zurücktreten. Es darf aber immerhin nicht übersehen werden, daß eben der Gesamteindruck auch bei denjenigen Teilnehmern, die nicht gerade passionierte Musikfreunde sind, zunächst doch schon einmal zum wenigsten das Gefühl für eine edlere, schönere Welt, von der das Erleben hier nur ein Abglanz ist, ihnen eine Ahnung von der Erhabenheit und dem Reichtum eines Himmlischen gibt. Diese Stimmung umspielt dann auch die Gebete, bei denen der Durchschnitt der Anwesenden auf das Gebetbuch angewiesen bleibt. — So bedeutet das geringe Miterleben der „Aktion“ des Opfervorganges nicht allzu große Nachteile. Außerdem bietet ja auch die Predigt anregende, zum Wesentlichen hinziehende Gedanken, auch wenn sie Heiligenpredigt ist; denn die Heiligen sind solche deshalb, weil ihr Leben Gedanken Christi, des Opferers, widerspiegelt.

Das in der Mehrzahl unserer Diözesen übliche deutsche Amt mit lateinischen Antworten des Volkes auf den Gesang des Priesters ist dort die gewöhnliche Sonntagsfeier. — Hier haben wir bei der reichen Auswahl an Liedern in unseren Diözesangebetbüchern die Möglichkeit, einerseits das Volk dem Gang der Opferhandlung in ihrer Dramatik folgen zu lassen, andererseits auch das Kolorit der Zeit des Kirchenjahres oder des Heiligenfestes (also etwas vom Proprium der Messe) durchscheinen zu lassen. Hier ist wirklich eine echt volkstümliche Form unserer Sonntagsfeier, um die ausländische Katholiken uns Deutsche beneiden. — Wenn vom Seelsorger immer wieder darauf hingewiesen wird, daß Lied Gebet ist und sein soll, und wenn dazu von Zeit zu Zeit die einzelnen Lieder erklärt werden, ist wirklich Einladung zu innerer Teilnahme des Volkes gegeben. — Wer vielleicht befürchten mag, es wäre zu wenig dabei gedacht, möge sich einmal fragen, ob nicht nur der arbeitende Mann, sondern auch der geistig Tätige wirklich Sonntag für Sonntag in der Verfassung kommen, daß sie große geistige Arbeit mitmachen könnten oder möchten. Wenige, erfaßte Gedanken, begleitet von echtem Herzensempfinden (und das bringt der Gesang) führen ja selbst bei in der Betrachtung geübten Ordensleuten oder Priestern bekanntlich weiter als ein Vielerlei von Gedanken oder gar Geistreicheleien. Zudem gehört ja auch die Predigt zu unserem Sonntagshochamt.

Wir haben auch die Singmesse mit Liedern und einer kurzen Predigt in der von den Männern gern gewählten 11-Uhr-Messe. — Sie gewährt, wie das deutsche Amt, ein gewisses Mitgehen durch die Auswahl der Lieder, die den Gang der Opferhandlung und die Zeit des Kirchenjahres berücksichtigen können, und durch die Predigt, die Stoff zum Überdenken gibt. Selbstverständlich kann diese Singmesse auch an

manchen Tagen durch mehrstimmige Einlagen noch eine zusätzliche Feierlichkeit bekommen. Wo der Seelsorger darauf hinweist, daß Singen Beten bedeutet und dies Bewußtsein wach hält, ist bei rechter Auswahl der Lieder im wesentlichen ein Mitgehen mit der Opferhandlung gegeben. Dazu betet der einzelne auch noch für sich aus dem Gebetbuch.

Die *Bê-t-Sing-Messe* hat den Vorteil, daß das Mitgehen mit dem Opfer einfach vorgemacht wird, einige Gedanken vorgebetet und so mitgebetet werden. Das Festliche ist dabei durch den Gesangeinschlag gegeben. — Mit der Predigt zusammen hat sie eine ähnliche Wirkung wie die Singmesse.

Die sogenannte *Gemeinschaftsmesse* wird entweder skrupulös buchstäblich genommen, indem Epistel, Evangelium, Introitus, Graduale, Offertorium usw. vollständig gebracht werden, oder es wird eine mehr zweckbestimmte Form gewählt, in der nur diejenigen Lesungen mit den Teilen des Propriums vorgelesen werden, welche, unterstützt von einer kurzen Ansprache, den Teilnehmern jeweils wirklich eingehen können. — Diese letztere Form regt zum Mitbeten in dem von dem Priester gewählten Hauptgedanken an und läßt außerdem durch die vom Volk gesprochenen Gebete die Opferhandlung selbst durchleuchten. — Besonders zur Einführung der Jugend in das Verständnis der heiligen Handlung empfiehlt sich diese letztere Form. Auf die Wertung der ersteren Form soll weiter unten genauer eingegangen werden.

Eine besondere Aufgabe erfüllt auch die ganz *stille Messe*. — Sie bietet die Möglichkeit, in ganz persönlichem Gebet dem Opfer zu folgen, und namentlich auch sonstiges zu beten, was dem einzelnen am Herzen liegt.

Nicht unerwähnt sei auch noch das *Requiem*: Wenn es ganz lateinisch gehalten wird, so hat man dem sonstigen lateinischen Amt voraus, daß das lateinische Proprium in Gemeinden, wo dieses Requiem üblich ist, durchaus in seinem Sinn in allen Partien verstanden wird. — Das deutsche Requiem hat die Eigenschaft des deutschen gesungenen Amtes.

Allen acht Formen der Meßfeiergestaltung — und dazu gibt es noch weitere Varianten — stehen also in dem Großteil der deutschen Diözesen dem Seelsorger zur Verfügung, und bei jeder ließ sich, wie wir sahen, etwas über ihre besondere psychologische Wirkung für das innere Mitgehen der Teilnehmer in kurzer Sicht herausstellen; daneben war aber auch bei jeder eine gewisse Begrenzung hierin zu erkennen. —

Muß sich da der deutsche Seelsorger, wenn er wirklich weiß, was er will, und das Hauptanliegen der inneren wesentlichen Teilnahme vor Augen hat, nicht dieses unseres Reichtums an Formen ehrlich freuen? Er weiß um die verschiedene Ansprechbarkeit der Gläubigen, und er wird als Mann, der sein Ziel kennt, dieser verschiedenartigen Meßfeierformen in Abwechslung sich zu bedienen wissen, um allen je nach ihrer Aufnahmefähigkeit aus Lebensalter, Geschlecht, Beruf und

Charakter im Laufe der Zeit immer wieder eine gerade ihnen angemessene Form zum seelischen Mitgehen zu geben. Die Gefahr, nur eine Schicht anzusprechen, wird er so vermeiden.

Und er wird ohne nervöses Drängen dabei vorgehen; denn er ist sich bewußt, daß jedes einzelne Meßopfer den einzelnen, der guten Willens ist, für gewöhnlich zwar nur um irgendein Stück, an irgendeiner Stelle unter der Wirkung der nie fehlenden Gnade voranbringt, aber eben das Gesamtwerk des vollen Eingehens in Christi Opfergesinnung Aufgabe eben eines ganzen darin wachsenden Lebens ist und bleibt. —

### Verengungstendenzen?

Da hat man sich aber nicht selten (mitunter sogar in Widerspruch zu den heute allgemein geltenden rituellen Bestimmungen oder den Weisungen des Ortsbischofs) eine „liturgische“ Meßfeier zurechtgemacht. Für die anwesenden Gläubigen heißt es dann: „Wir sitzen“, „wir stehen“, „wir beten“; da muß im Chorus rezitiert werden, mitunter noch in schulmeisterlichem Satz- und Silbeneinhalten; und es wird vielleicht noch jeweils eine sublimen „liturgische“ Ansprache dazu gehalten. Ist zu verwundern, daß die Pfarrkinder (und es sind durchaus nicht immer nur die einfachen Leute), wo sie können, sonntags in die Nachbarkirche sich retten? Das ständige Exerzieren kann den Gottesdienst überhaupt verleiden.

Gefolgschaft leistet dabei vielleicht noch eine Jugendgruppe, der diese Form eingeredet worden ist, soweit nicht auch dieser auf die Dauer die ganze Sache auf die Nerven geht. Dann hat aber diese Gruppe, wie sich auch schon gezeigt hat, inzwischen an Kenntnis des Diözesangesangbuches Einbuße erlitten. — Und diese ganze Verengung nimmt man vor in einer Zeit, die im Zeichen der stillen Abwanderung breiter Volksschichten steht!

Immer wieder treten auch Seelsorger auf, die so ungefähr die Meinung vertreten, als ob die minutiöse Befolgung des „Schott“ der eigentlich richtige Gemeindegottesdienst sei. So scheinen sie päpstlicher als der Papst, handeln aber im Grunde gegen seine Intention. Mit viel tieferem Verständnis für das Volk und viel feinerem Gefühl für die differenzierte geistige Leistungsfähigkeit der einzelnen sagt die liturgische Enzyklika mit aller Eindeutigkeit:

„Auch die weichen von der Wahrheit und dem geraden Weg der Vernunft ab, die, von trügerischen Einfällen verleitet, jene Nebensachen so hoch ansetzen, daß sie sich zur Behauptung versteigen, ohne diese könne die hl. Handlung das ihr gesteckte Ziel nicht erreichen. Eine nicht geringe Zahl der Gläubigen ist ja nicht einmal imstande, sich des „Römischen Meßbuches“ zu bedienen, selbst wenn es in ihre Muttersprache übertragen ist; es sind auch nicht alle fähig, die liturgischen Riten und Formeln recht und gebührend zu verstehen.



Geist, Charakter und Anlage der Menschen sind so verschieden und mannigfaltig, daß nicht alle in gleicher Weise beeindruckt und geleitet werden können durch gemeinsam verrichtete Gebete, Gesänge und heilige Handlungen.“

In der Tat, was sollen einfache Menschen mit manchem Introitus, auch mit mancher Epistel anfangen, deren Sinn ohne exegetische Vorkenntnisse schwer zu fassen ist? Zum rechten Verständnis mancher Meßformulare gehören zudem vielfach sogar konkrete historische Kenntnisse. Welchen Nutzen hat es für die wesentliche aktive Teilnahme am Opfer, das innere Eingehen auf Christi Wollen, wenn man die Gläubigen mit allerlei solchen Einzelkenntnissen zu belasten sucht, die sie zudem meist bald wieder vergessen haben. Was soll man z. B. dazu sagen, wenn gar in einer Pfarrei bei der Erstkommunion am Weißen Sonntag mit allen Einzelheiten das ganze Meßformular vorgetragen wurde? Man sehe sich doch einmal die Epistel dieser Messe an (1. Jo. 5, 4—10) und stelle sich die neun- bis zehnjährigen Erstkommunikanten vor, aber auch deren Eltern, auch „gebildete“ Eltern!

Ganz andere Werte echten seelsorgerlichen Empfindens für die wirklichen Wege zur Erreichung der inneren eigentlichen Anteilnahme zeigt das päpstliche Rundschreiben, wenn der Heilige Vater nach dem oben erwähnten Passus fortfährt:

„Außerdem sind die seelischen Bedürfnisse und Anliegen nicht bei allen dieselben, noch bleiben sie bei den einzelnen immer gleich. Wer möchte darum aus einem solchen Vorurteil heraus behaupten, daß so viele Christen nicht am eucharistischen Opfer teilnehmen und dessen Segnungen erfahren könnten? Sie können es wahrlich auf andere Weise, die manchen leichter fällt, z. B. durch frommes Nachdenken über die Geheimnisse Jesu Christi oder durch andere Übungen der Frömmigkeit und mit anderen Gebeten, die, obgleich in der Form verschieden von den heiligen Riten, ihrem Wesen nach doch damit übereinstimmen.“

Es ist doch schon so: Das Opfer Christi selbst erstreckte sich auf sein ganzes Leben, das von Anfang an aus der Opfergesinnung und auf die Opfervollendung hingeführt worden ist. Wer also während der hl. Messe „durch frommes Nachdenken über die Geheimnisse Christi“ (z. B. auch an Hand der Geheimnisse des Rosenkranzes) oder „durch andere Übungen der Frömmigkeit“ und „mit anderen Gebeten“ Christi Gesinnung innerlich nahekommmt, nimmt wirklich am Wesentlichen des Opfers teil, ist auch in essentieller Übereinstimmung „mit dem Wesen der Riten“, „verschieden“, nur in der „Form“. Auf das Wesen aber kommt es doch an.

Wenn darum, wie das Rundschreiben sagt, „bei passender Gelegenheit“ den Leuten das römische Meßbuch, den „Schott“, in die Hand zu geben Anerkennung verdient und wenn es „Lob verdient“, sich zu bemühen, daß die Liturgie auch nach außen hin eine heilige Handlung werde, was auf „mehrfache“ Weise geschehen kann, so darf das

doch nie als einzige vollkommene Form der Hinführung zur inneren Teilnahme betrachtet werden.

Die vollkommene Form, zur inneren Teilnahme zu führen, ist für jeden einzelnen doch diejenige, die gerade ihm liegt, je nach Charakteranlage und die sogar beim selben Menschen je nach der Zeit eine andere sein kann; denn bei „den einzelnen bleiben sie (die Formen) nicht immer gleich“.

Wollen wir also Volkskirche und nicht Grüppchen-Katholizismus, so muß sich die Seelsorge nach wie vor mit verschiedenen Formen der Meßfeier an die Gläubigen wenden, an denen wir ja in weiten Teilen Deutschlands so reich sind, und sie muß auch dem einzelnen Freiheit lassen. Sie darf den Blick für das Wesentliche niemals verlieren, dem die Form untergeordnet ist.

### **Verarmung auch im Kultraum?**

Nach analogen Gesichtspunkten ist auch, das sei hier auch einmal erwähnt, die Ausgestaltung des Kirchenraumes, der die vielfachen Bedürfnisse des Volkes nicht außer acht lassen darf, zu beurteilen. Wenn schon einmal der Opferaltar Mittelpunkt des kirchlichen Raumes sein soll und ihm die Einheit geben, so braucht das nicht auf dem Wege der Armut an weiterer künstlerischer und gegenständlicher Ausstattung angestrebt zu werden. Manche Ordenskirche oder kleinere Kapelle mag mit dem Altartisch mit sechs Leuchtern und Kruzifix auskommen. In einer Volkskirche aber, wie sie die Pfarrkirche ist, muß ein gewisser Reichtum herrschen. Es muß vorgesorgt werden für Statuen und Bilder der Heiligen, die zum Gebete vor ihnen einladen. Es sind auch historische Bilder aus dem Alten und Neuen Testament erfordert; sie prägen sich von Kindheit an ein und damit die heilige Geschichte, die der Katechet an ihnen entwickeln kann, und gehen für das ganze Leben mit. — Darin liegt aber dann gerade die Aufgabe des Künstlers, dafür zu sorgen, daß die Mannigfaltigkeit und der Reichtum der Ausstattung im Raum doch in der Gesamtheit den Hauptaltar als Mittelpunkt erscheinen läßt; das Schöne ist Einheit in reicher Vielfalt.

Statuen und Bilder selbst müssen wirklich geeignet sein, zum Gebete einzuladen. Oder soll man aus Furcht vor gewissen Stilmoden von heute Darstellungen Christi oder der Heiligen dulden, bei deren Anblick das Wort angebracht wäre: „Fürchtet euch nicht, ich bin es“, oder wo man, um davor beten zu können, schon beinahe eine mehr als „männliche Frömmigkeit“ nötig hätte?

Soll man ferner aus lauter Ehrfurcht vor Materialgerechtigkeit auch noch den Farbensinn des Volkes fasten lassen, der von Gottes farbenreicher Natur her dem gesunden Menschen mitgegeben ist? Haben doch die gewiß künstlerisch begabten alten Griechen ihre Marmorstatuen mit Farben geziert.

Man sehe auch bei der Beurteilung der Werke der darstellenden Kunst in Bild und Statue zu, daß die Begriffe „sentimental“ und „gemütvoll“ nicht verwechselt werden, und lasse das Gemüt des Volkes in der bildenden Kunst nicht auch noch fasten; auch nicht in Gesang und Musik, nebenbei bemerkt. — Gewisse Kreise mögen in ihrer separaten Geschmacksrichtung ihre Privaträume ausstatten; der Seelsorger aber hat das naturhaft gemütvolle Volk vor Augen, das sich gesundes Empfinden und Gemütsreichtum bewahrt hat. Das haben auch viele Gebildete sich noch bewahrt, wagen aber allerdings vielfach ihr gesundes Urteil nicht auszusprechen, aus Furcht, vielleicht unmodern und rückständig zu erscheinen.

### **Auch Unterernährung des Frömmigkeitslebens**

Wenden wir uns in unserer prüfenden Durchsicht von den Formen der Opferfeier und dem, was damit zusammenhängt, nunmehr zur Pflege des Frömmigkeitslebens, ohne welche die Opferfeier allein ihr Ziel, wie wir herausgestellt haben, wirksam nicht erreichen kann: Hat man nun nicht auch hierin den Eindruck, daß Seelsorger von heute die seelische Nahrung dem Volke zu sehr rationieren? Haben nicht manche Seelsorgerkreise in den letzten Jahrzehnten für die Erziehung des Volkes, von der Jugend beginnend, dem Kult der Eucharistie zu wenig Interesse zugewandt? Einseitige Auffassung von „liturgischer Haltung“ mag auch hier Ursache sein, auch mangelnder Sinn für das notwendige private Beten aus übertriebenen Vorstellungen von kirchlicher Gemeinschaft. Solche Irrtümer selbst mögen im Abklingen sein, aber die Umkehr in der Praxis läßt da noch etwas auf sich warten.

Muß nicht auch stellenweise ein Nachlassen in von der maßgebenden Kirche als zeitgemäß empfohlenen Andachten festgestellt werden? Auch hier Verengung und Verarmung.

Daß zum Endziel des Eindringens und des Anschlusses an die gottmenschliche Persönlichkeit des Hohenpriesters der Menschheit die Herz-Jesu-Andacht einen der wirksamsten Wege darstellt, eben zum wesentlichen Eingehen auf Christi Opfergesinnung, braucht nach der Herz-Jesu-Enzyklika Pius' XI. und dem liturgischen Rundschreiben Pius' XII. nicht besonders dargetan zu werden. — Daß die Verehrung Mariens, besonders auch des unbefleckten Herzens der Vertreterin der Menschheit beim Weltopfer am Kreuze, nach der Ökonomie der Gnade und des engen, organischen Einbezogenseins Mariens in der Opfer- und Heilsordnung sich zum Zentralen des Glaubenslebens hin und damit zur Christozentrik hin auswirkt, braucht für den dogmatisch-pastorell Denkenden ebenfalls nicht weiter ausgeführt zu werden. Und es lenkt ja auch die Heiligenverehrung als solche durchaus nicht von der Mitte ab, wie man vom protestantischen Empfinden her meinen könnte, sondern drängt ihrer Natur nach darauf zu. Keine andere Tugend oder

Seelenschönheit wird ja in den Heiligen vor Augen gestellt als die des „göttlichen Seelsorgers selber“, wie das liturgische Handschreiben es ausdrückt. Und die Fürbitte der Heiligen vermittelt Gnade und Kraft zu dieser Tugend und Schönheit Christi vor Gott.

Ursache dieser Zurückhaltung mag bei manchen Seelsorgern die Eindruckskraft von Schlagworten wie „süßliche Andachten“, „zentrale Frömmigkeit“ und ähnlicher sein; bei manchen mag es überhaupt am rechten Sinn für das echt Volkstümliche oder, besser gesagt, das echt Menschliche liegen, in dem sie etwas „Gewöhnlicheres“ glauben sehen zu dürfen.

Für die Beeindruckbarkeit mancher Geistlichen durch irgendwelche moderne Modehaltungen sei noch als typische Einzelheit das Schicksal der Verehrung des heiligen Aloysius bei uns erwähnt. Hat man nicht allmählich die Jugend um die Aloysianischen Sonntage gebracht? Hat man da nicht sogar geglaubt, das Bild des von Papst Benedikt XIII. zum Patron der studierenden Jugend erklärten heiligen Aloysius als ungeeignet für die Jugend ansehen und behandeln zu müssen? Man mag vielleicht unter dem Schlagwort „weltzugewandte Frömmigkeit“ gestanden haben in übertriebener Flucht, das Außergewöhnliche und Strenge im Leben dieses Heiligen zu verkünden. Ein Glück nur, daß solche Seelsorger für sich wenigstens den heiligen Pfarrer von Ars, dessen außergewöhnliche Abtötungen doch auch kein Durchschnittspriester nachmachen kann, nicht auch noch als Patron der Seelsorger abgelehnt haben. Vielleicht steht man bei der Scheu vor der außergewöhnlichen, heldenhaften Gestalt des heiligen Aloysius auch unbewußt im Banne einseitiger Kreise solcher katholischer Gebildeter, die Katholizismus nur mit Auswahl erträglich finden, wiederum zum Schaden des breiten Seelsorgsvolkes. Wenn dabei behauptet wurde, das Bild des strengen Heiligen entspräche dem Empfinden heutiger Jugendlichen nicht, so möge man doch die Frage nicht übel nehmen, ob dies Empfinden der Jugend ihr nicht erst von manchen ihrer geistlichen Erzieher beigebracht worden ist. Von sich aus hat die Jugend durchaus den Sinn für das Große, Außerordentliche, Heldische. —

### **Verbauungen bei Jugendseelsorge?**

Als Rückzug von einem Teil des Volkes dürfte sich auch die Praxis mancher geistlicher Führer der Jugend auswirken, allzu pedantisch an dem in der Zeit vor dem Krieg erwachsenen religiösen Jugendstil festzuhalten, und jeden, der an und für sich noch mitmachen möchte, zu diesem Stil verpflichten zu wollen? Es ist wohl nicht zu übersehen, daß dieser Stil stark von der studierenden Jugend her beeinflusst ist, und daß er übrigens auch da durchaus nicht bei allen Anklang fand; manche, die durchaus religiös sind, lehnen ihn als „Krampf“ ab. Soll man diesen Stil nun so betonen, daß man vielen, denen er nicht liegt — man denke gerade auch an manche heimgekehrten Soldaten — das Mitmachen erschwert, oft solchen, die es besonders nötig hätten, in den katholischen Jungmännerkreisen dabei zu sein?

Es wäre überhaupt einmal von Interesse zu untersuchen, aus welchen Schichten sich der Teil der Jugend und Jungmänner zusammensetzt, der pfarrlich erfaßt ist. Man hat doch den Eindruck, daß der Prozentsatz der



gehobeneren Schichten, Schreibberufe und ähnliche, bei der erfaßten Jugend im Verhältnis zu den Schichten des einfachen Volkes zu groß ist.

### **Schrifttum nur für „Gehobene“?**

Unter dem Gesichtspunkt der Erfassung der breiteren Schichten wäre eine Durchschau des heutigen katholischen Schrifttums, wie Sonntagsblätter, Blätter für die sogenannten Naturstände u. a. nicht ohne Nutzen. Ob nicht auch da ein zu breiter Raum den Aufsätzen gewährt wird, die nach Inhalt und Stil nur gewissen „gehobenen“ Kreisen entsprechen; und vielleicht nicht einmal diesen? Eine gewisse Besserung mag hierin auf dem Wege sein. — Im Krieg hat sich gezeigt, daß die vorhandene Literatur (eigens im Krieg geschaffene war ja unmöglich gemacht worden) nur für einige Kreise aus katholischer Jugend brauchbar sein mochte; aber für den durchschnittlichen katholischen Soldaten aus dem Volke war sie durchaus ungenießbar. Das sollte auch dem heutigen Schrifttum für unser katholisches Volk ein Warnungszeichen sein.

### **Zielsicherheit und Weite**

Sorge um lebendige Volkskirche im deutschen Raum hat uns Fragen um die Seelsorge vom Altare aus stellen lassen, ob bei mancherorts geübter und erstrebter Praxis das Wesentliche ihres Endanliegens der inneren aktiven Teilnahme am Weltopfer in ihrem eifrigen Arbeiten stets im Blickpunkt geblieben sei und damit die zu diesem Ziel erforderliche Vielfalt seelsorgerischer Einwirkungsmaßnahmen.

Im Gegensatz hierzu trat Zielsicherheit und zugleich Weitherzigkeit und tiefes Verständnis für die wirklichen Bedürfnisse des Volkes im Päpstlichen Rundschreiben über die heilige Liturgie überraschend ins Blickfeld. Die liturgische Enzyklika enthüllt sich als eminent pastorelles Rundschreiben von überlegener Weisheit. Und es braucht dies nicht zu verwundern. Ist doch das Anliegen der Seelsorge, daß „alle das Leben haben und es im Überflusse haben“, in der einmal von Gott gesetzten Heilsökonomie nur zu verwirklichen durch das innere Eingehen des frei sich entscheidenden Menschen selber in das einzige rettende Weltopfer des gesalbten Hohenpriesters der Menschheit, eben in den Kult der großen Weltliturgie, die von Anfang der Zeiten bis zum Vergehen des Erdkreises als Einheit und gewaltiges Geschehen in der Menschheit sich vollzieht.

Möge Zielsicherheit, Weite und wacher Wirklichkeitssinn als wegweisendes Dreigestirn dem liturgisch-pastoralen Mühen der Seelsorge vom Altare aus allzeit voranleuchten, auf daß Volkskirche in Deutschland bleibe und wachse.

## *Aus der Jugendzeit und den Studienjahren eines Pfarrers des Bistums Trier*

während der Regierungszeit des Bischofs von Hommer (1824—1836)

Von Dr. Alois Thomas, Bistumsarchivar, Trier

Am 21. April 1890 starb im Alter von 80 Jahren Franz Leidinger. Nachdem er vom Jahre 1834 an drei Jahre in Merzig Kaplan gewesen war, wurde er 1837 Pfarrer in Beckingen an der Saar, wo er 53 Jahre bis zu seinem Tode blieb.

Er war ein Priester mit ausgezeichnete Allgemeinbildung und guten theologischen Kenntnissen, ein aufgeschlossener Heimatfreund, voll künstlerischen Sinnes, ja selbst ausübender Künstler. Er modellierte und malte, meistens Porträts und religiöse Bilder. Er zählt deren nahezu 300 auf. Aber seine Hauptarbeitskraft widmete er der Seelsorge. Als 1860 die Seelenzahl der Pfarrei auf 1000 gestiegen war, begann er mit dem Bau einer neuen großen Kirche, die 1863 vollendet und 1865 konsekriert wurde. Die Chorbilder malte er selbst. Die wichtigsten Begebenheiten während seiner Seelsorgstätigkeit trug er ins Lagerbuch ein. In einer Series parochorum berichtete er dabei auch eingehend über sein eigenes Leben, besonders über seine Jugendzeit und seine Studienjahre.

Der Bericht ist eine anschauliche Illustration des Werdeganges eines jungen Studiosus in Trier, eines mühsamen Weges des einfachen Jungen vom Lande bis zum Priestertum, aber auch ein schönes Zeugnis für den Edelsinn der Trierer Familien, die strebsamen Schülern und Theologen in der Erreichung ihres Zieles behilflich waren.

Einige Mitteilungen über diese Hilfsbereitschaft Trierer Familien sind schon aus der Lebensbeschreibung des Weihbischofs Kraft über Bischof Arnoldi bekannt. Dort heißt es: „Es gab noch viele menschenfreundliche und wohltätige Seelen in der Stadt, die sich solcher Knaben, wenn sie Talent zeigten, fleißig und gesittet waren, mit Freuden annahmen und ihnen gerne an dem einen oder andern Tag in der Woche den Mittagstisch reichten. Gott ließ unsern Wilhelm Freunde und Gönner finden, welche ihn in seinen Studien unterstützten, so daß er dieselben fortsetzen und vollenden konnte . . .“<sup>1</sup>.

Ähnliches weiß man aus der Lebensbeschreibung des eifrigen Priesters und bedeutenden Gelehrten Philipp Schmitt von Trier-St. Paulin (1848 bis 1856), eines Freundes von Leidinger<sup>2</sup>.

Der Vorbereitung für den Priesterberuf und der Betreuung der Schüler sollte die von Bischof Mannay 1806 gegründete und in den Räumen des ehemaligen Bruderhauses (des späteren Generalvikariates,

<sup>1</sup> J(ohann Jakob) Kraft, Wilhelm Arnoldi (Trier 1865) 7.

<sup>2</sup> Vgl. darüber Rudolf Loeser, Philipp Schmitt: Trier. Heimat 11 (1935) 164–170.

Hinter dem Dom 6) eingerichtete Domschule dienen. Sie war ursprünglich eine kirchliche Sekundärschule (*écoles secondaires ecclésiastiques*), die später aber nach der Absicht des eifrigen und frommen Bischofs zu einer Knabenanstalt, einem *Petit Séminaire*, ausgebaut werden sollte, in dem dann strebsame Jungen sowohl Unterricht als auch Wohnung und Kost erhalten könnten. Es kam jedoch nicht dazu. Vielmehr mußte man die Domschule einschränken. Man hob 1811 die oberen Klassen auf und vereinigte sie mit dem „Collegium“, dem späteren Gymnasium. Seitdem hatte sie nur mehr zwei Klassen zur Vorbereitung auf das Gymnasium, dazu *Silentia* für die höheren Klassen und eigenen Gottesdienst im Dom. Die *Silentia* gingen später ein, und die untere Klasse wurde Vorbereitungsklasse für die *Sexta*, während die obere Klasse letzterer entsprach.

1841 betrug die Zahl der Schüler in den beiden Klassen 85. Davon wurden 17 mit dem Zeugnis der Reife zur *Quinta*, 17 zur *Sexta* des Gymnasiums entlassen, während 6 weitere Schüler praktische Berufe ergriffen. Zu Beginn des Jahres 1842 betrug die Zahl der alten Schüler somit noch 45, zu denen 33 neue Schüler hinzukamen, so daß die Schule 1842 von 78 Schülern besucht war, von denen im Laufe des Jahres 5 ausschieden und 3 entlassen wurden. 1844 ging die Domschule ganz ein.

Für den Priesternachwuchs hatte die Domschule in dieser Form nur insofern eine Bedeutung, als sie dazu verhalf, begabten Schülern leichter den Zugang zum Gymnasium zu erschließen. Aber was besonders fehlte, war ein Internat, in dem Schüler mit Priesterberuf wohnen konnten und beköstigt wurden. Das wurde erst seit der Wiedereinrichtung des Bantuseminars 1825 in ganz beschränkter Weise und einigermaßen hinreichend seit der Gründung des Bischöflichen Konviktes in Trier möglich.

Wie wir sehen werden, besuchte Leidinger kurz die Domschule, wohnte dann während seiner ganzen Gymnasialzeit und in der ersten Zeit seines philosophischen und theologischen Studiums in der Stadt.

Viele von den Trierer Theologen studierten außerhalb Triers. 1827 waren in Rom am Collegium de propaganda einer (Johann Bapt. Berger) und am Collegium Germanicum vier (Jakob Mondorf, Karl Kaspar Wenger, Josef Hermann und Hubert Piesbach). Andere studierten in Tübingen, Würzburg, München und besonders Bonn. An der theologischen Fakultät in Bonn waren während des Sommersemesters 1829 26 Trierer Theologen immatrikuliert. Von denjenigen, die in Trier studierten, wohnten die beiden ersten Jahrgänge, sowohl die Philosophen als auch die Theologen, in der Stadt. Nur in seltenen Fällen wurden sie bereits im 2. Jahr ins Priesterseminar aufgenommen. So begann z. B. der spätere Weihbischof Johann Jakob Kraft im Herbst 1827 seine philosophischen Studien in Trier und weilte erst seit Allerheiligen 1830 ganz im Seminar. 1828 wohnten 18 Philosophen und 72 Theologen in der Stadt. Im Priesterseminar weilten nur 51 Theologen als Interne.

Leidinger berichtet über seine Jugend u. a. folgendes: „Am 20. März 1810 wurde ich zu Morscholz in dem sogenannten Adamshause auf der Trierischen Seite (jetzt Untermorscholz) geboren.

Im achten Jahre fing ich an, nach Confeld, eine halbe Stunde von Morscholz, in die Pfarrschule zu dem tüchtigen Lehrer und Küster Hoffmann, der 1852 starb, zu gehen. Damals war Herr Aufmesser<sup>3</sup> Pastor in Confeld, welcher bald starb und dessen Predigten wir in der Schule lasen. Sein Nachfolger war Herr Wallscheid<sup>4</sup>.

In diesen Jahren mußte ich außer der Schulzeit die Spulen für die Webstühle machen, Holz tragen, die Weiden bewässern usw., soweit es die Kräfte zuließen. Im 10. und 11. Jahre besuchte ich sehr fleißig die Elementarschule; im Sommer, wenn die Größeren nur vormittags, die Kleineren nur nachmittags zu kommen brauchten, ging ich täglich zweimal zur Schule. Ich half öfters dem Lehrer im Schulhalten aus, wenn er zu Kranken mitgehen mußte oder sonst verhindert war. Und die Kinder von Morscholz halfen mir gern auf dem Heimwege eine Bürde Holz in den Hecken machen, wenn ich sie eine große Lektion aufsagen ließ. Die Mutter, welche schon seit mehreren Jahren den Botengang zwischen Trier und Wadern machte, schickte mich öfters nach Wadern, Lockweiler, Mettnich, Confeld usw. zu den Geistlichen und anderen, um Kommissionen zu besorgen. Sie selbst war durch ihr Geschäft sehr bekannt mit den umliegenden Herrschaften; besonders war sie gut befreundet mit unserm damaligen Herrn Pastor Wallscheid, der später nach Großlittgen, Kreis Wittlich, kam und dort starb.

Um diese Zeit wurde viel in unserem Hause gesungen; es waren überhaupt schöne Tage für mich. Den Geistlichen von Wadern und Confeld diente ich häufig die hl. Messe. Dadurch hatte ich Gelegenheit, die Zeremonien derselben kennenzulernen, so daß ich oft selbst in unserem Hause am Tisch die Messe las und die Gesänge hielt. Dabei mußte mein Bruder Jakob, der Amerikaner, die Messe dienen. Ein rundes, weißes Stück Kartoffel stellte die Hostie dar. In Trier, bei Heindl, bekam ich eine große Biblische Geschichte von Schmid gekauft, die ich gar oft durchlas.

Unser Herr Pastor Wallscheid redete meiner Mutter vielfach zu, mich studieren zu lassen. Diese aber wußte, daß das viel Geld kostete, was sie nicht habe. Indessen ließ Herr Wallscheid nicht nach, bis die Mutter sich dazu verstand. Im Oktober 1821 kam sie einmal von Confeld und nannte den Tag, an dem ich zum Herrn Pastor gehen und zur hl. Kommunion kommen sollte. Es wurden mir am festgesetzten Tage die Kleider des Peter Klein von Obermorscholz, der an den letzten Ostern zur

<sup>3</sup> Johann Aufmesser, geb. 4. 10. 1750 in Trier, gew. 15. 4. 1775 in Trier, Kaplan in Trier-St. Simeon, 1783 Pfarrer in Konfeld † 6. 11. 1818 in Konfeld.

<sup>4</sup> Pater Josef Wallscheid, geb. 16. 12. 1792 in Manderscheid, gew. 8. 6. 1816 in Metz, 1816 Kaplan in Manderscheid, 1818—1824 Pfarrer in Konfeld, 1824—1841 Pfarrer in Großlittgen, starb aber nicht dort, sondern in Spangdahlem am 9. 4. 1844, wo er 1841—1844 Pfarrer war.



1. hl. Kommunion gegangen war, geliehen und angetan. Ich ging nach Confeld ins Pfarrhaus zu Herrn Wallscheid, wo ich beichtete. Dann schickte er mich zu meinem Lehrer, der mir die Kirche öffnen sollte, er selbst werde bald nachkommen und mir die hl. Kommunion erteilen. Der Lehrer fragte mich, warum er mir die Kirche öffnen solle und sobald ich ihm sagte, daß ich zur 1. hl. Kommunion käme, sagte er: „Dann kommst du gewiß nach Trier“, was ich bejahte. Nun hielt er sich aus, daß ich ihn jedesmal in den Ferien besuchen müßte, was ich gerne versprach. Der Herr Pastor kam, und ich empfing so ganz allein und ohne weitere Vorbereitung die 1. hl. Kommunion am 28. Oktober 1821, und schon am ersten Donnerstag danach begleitete ich die Mutter nach Trier.

Mit einem Empfehlungsschreiben unseres guten Herrn Pastors Wallscheid und einigen Feldhühnern von demselben für seinen guten Freund Herrn Haas<sup>5</sup>, damals Direktor in dem Tyrocinium der Domschule, gingen wir gleich nach unserer Ankunft in Trier zu demselben. Sobald Herr Direktor das Schreiben gelesen, legte er mir gar freundlich die Hand auf den Kopf und sagte: „Du willst Student werden, aber du bist noch gar zu klein und zu jung. Geh noch ein Jahr oder zwei mit deiner Mutter, dann kommst du wieder.“ Solche Rede gefiel aber weder der Mutter noch mir, und die Mutter bat ihn dringend, mich doch annehmen zu wollen. Endlich sagte er, er wolle mich dann auf 14 Tage annehmen, wenn es gehe, könne ich bleiben, gehe es aber nicht, so müsse ich wieder nach Hause gehen. Die Probe bestand ich, wie es scheint, denn ich wurde nicht mehr fortgeschickt. Das Tyrocinium hatte zwei Klassen. Ostern 1822 kam ich in die 1. (oberste) Klasse und im Herbst auf die 1. Schule (Klasse) des Gymnasiums<sup>5a</sup>. Außer dem Herrn Direktor Haas, der später Pastor in Igel und heute noch Pastor in Niederremmel an der Mosel ist, hatten wir den Schommer<sup>6</sup> als Schreib- und den Herrn Mainzer<sup>7</sup> als Gesanglehrer.

Auf Sexta war Herr Schaefer<sup>8</sup> Ordinarius über 120 Schüler. Im Herbst

<sup>5</sup> Johann Nikolaus Haas, geb. 1. 12. 1793 in Schönberg, gew. 28. 11. 1817 in Köln, war 1816—1827 Direktor der Domschule, dann 1827—1831 Pfarrer in Igel, 1831—1867 Pfarrer in Niederremmel und starb dort am 3. 8. 1869 als Frühmesser.

<sup>5a</sup> Tyrocinium nannte man früher die beiden Vorbereitungsklassen mit Lateinunterricht für das Gymnasium. Leidinger war demnach auf jeder Klasse nur ein halbes Jahr.

<sup>6</sup> Lehrer Schommer schied im November 1837 aus, weil die Kosten an der Schule reduziert werden mußten.

<sup>7</sup> Jakob Mainzer war bis 1839 Gesanglehrer an der Musikschule.

<sup>8</sup> Michael Schäfer, geb. 4. 1. 1790 in Illingen, wurde am 11. 3. 1815 zum Priester geweiht, darauf Kaplan in Trier-UL Frauen und Lehrer am Gymnasium. Er starb am 28. 8. 1848 in Trier. — Über die Lehrer am Gymnasium vgl. Prof. Schroeder und Dr. Mennicken, Verzeichnis der Direktoren und Lehrer des Königl. Friedrich-Wilhelms-Gymnasiums vom Jahre 1815 ab, in: Festschrift zur Feier des 350jährigen Jubiläums der Anstalt 1913 (Trier 1913). — Über die Geistlichen darunter vgl. Der Weltklerus der Diözese Trier seit 1800, herausg. v. Diözesanarchiv (Trier 1941).

1823 stieg ich auf Quinta und erhielt den Herrn Servatii<sup>9</sup> zum Ordinarius, der es auch im folgenden Schuljahr auf Quarta blieb. Auf diesen unteren Klassen war ich sehr dem Spielen ergeben, dem Ball- und Merbelspiel. Ein gutes Gedächtnis half auf den Schulen wohl durch, allein ich hätte, wenn ich fleißiger gewesen wäre, leicht in allem unter die ersten Schüler gehören können. In der Mathematik und im Schreiben gehörte ich zu den Besten, bekam darin auch Ehrenmeldungen. Allerheiligen 1825 kam ich auf Tertia zu dem Ordinarius Herrn Schneemann<sup>10</sup>. Lehrer waren HH. Stein<sup>11</sup>, Martini<sup>12</sup> und Steininger<sup>13</sup>. Der berühmte Mathematiklehrer Herr Stein<sup>13a</sup>, ein Schüler der Ecole polytechnique zu Paris, wirkte mit seiner bekannten Strenge, aber zugleich mit großer Gerechtigkeitsliebe sehr vorteilhaft auf mich. Ihm habe ich sehr vieles zu danken. Im Herbst 1826 stieg ich auf Untersecunda, 1827 auf Obersecunda, auf welchen beiden Klassen Herr Leloup<sup>14</sup> unser Ordinarius war. Im Herbst auf Obersekunda erhielt ich das Zeugnis Nr. 1, das beste, was ich am Gymnasium erhalten habe. Leider habe ich es auf einer Ferienreise in Fachbach bei meinem Onkel in den Weinbergen verloren. Auf Prima bekam ich Abiturientenzeugnis Nr. 2. Zur Würdigung der Zeugnisse in der lateinischen und griechischen Sprache ist zu bemerken, daß ich einige Monate in die Zeichenschule ging, was der Ordinarius und Lehrer dieser Sprache nicht gerne sah.

Das Zeugnis in der Mathematik muß ohne Fehl das beste gewesen sein, was damals erteilt wurde; da ich auf den höheren Klassen den Preis und auch auf Prima das Primat darin erhielt, ohne daß wir darum componirten, wie es auf den anderen Klassen immer geschah. Außer dem Primat in der Mathematik erhielt ich auf Prima noch Ehrenmeldungen in der Religion, im Hebräischen und in den Naturwissenschaften. Herr Prof. Stein, sel. Angedenkens, hat meine Aufgabenhefte selbst noch auf

<sup>9</sup> Anton Servatii, geb. 2. 4. 1778 in Meisburg, war 1800—1805 Volksschullehrer in Trier-St. Antonius, wurde am 13. 4. 1805 in Trier zum Priester geweiht und anschließend Kaplan in Blankenheim, das 1802—1824 zum Bistum gehörte. 1807 wurde er Lehrer an der Domschule und 1811 ans Gymnasium übernommen. 1850 trat er in den Ruhestand und starb am 26. 8. 1852.

<sup>10</sup> Johann Gerhard Schneemann, Dr. phil., geb. 1796 in Niederwesel, wurde 1823 in Trier angestellt, trat 1852 in den Ruhestand und starb am 9. 7. 1864.

<sup>11</sup> Vgl. darüber Festschrift 1913 S. 4.

<sup>12</sup> Nikolaus Martini, geb. am 2. 9. 1782 in Gondanbrett, gew. 23. 5. 1807 in Trier, Lehrer an der Domschule, 1812 am Gymnasium, 1844 i. R. Frühmesser in Niederremmel-Reinsport, † 15. 4. 1851.

<sup>13</sup> Über den bedeutenden Gelehrten Steininger vgl. den Artikel von O. Follmann, der Trierer Geologe Johannes Steininger (1794—1874): Tr. Chronik 16 (1920) S. 82—95; ferner Jos. Steinhausen, Archäol. Siedlungskunde des Trierer Landes (Trier 1936) S. 15.

<sup>13a</sup> Heinrich Wilz, Johann Peter Wilhelm Stein: Trier. Landeszeitung vom 20. 3. 1931 und 26. 3. 1931.

<sup>14</sup> P. I. Leloup, Dr. phil. war zunächst in Aachen und Linz tätig, seit 1825 in Trier. Er starb im Dezember 1831.

Philosophie von mir verlangt, um meine oft so einfachen Auflösungen schwieriger Aufgaben, die ihm, wie er sagte, entfallen, zu notieren.“

In dem folgenden Jahre, nach Abschluß der philosophischen Studien, erhielt er ebenfalls gute Zeugnisse. In den vier theologischen Kursen 1831 bis 1834 war es allerdings nicht mehr üblich, sich solche geben zu lassen. Auch darüber berichtet er. Dann fährt er fort: „Demnach darf ich wohl sagen, daß ich zur Zufriedenheit meiner Lehrer studiert habe, denen ich stets noch bestens danken möchte. Viele derselben waren mir — einem armen Dorfjungen — überaus gewogen und ich kann Gott nicht genug danken für das große Glück, das ich die Studienjahre hindurch genoß. Den Unterricht hatte ich auf allen Schulen ohne Ausnahme frei. Beim Eintritt ins Seminar Allerheiligen 1833 mußten wir um die drei Freitische componiren und ich hatte das Glück, einen davon zu erhalten, den ich auch bis zum Schlusse behielt, so daß Unterricht, Wohnung und Kost im Seminar mich auch nichts mehr kostete.

Was die häuslichen Verhältnisse während der Studienjahre betrifft, so war ich stets wohl einer der ärmsten Studenten des Gymnasiums. Die ersten sechseinhalb Jahre war ich bei der Witwe Molz, Mutter des jetzigen Pastors von Mettendorf<sup>15</sup>, im Hospitium, aber nur in der halben Kost für jährlich 30—36 Taler. Durch die vielfache Bekanntschaft meiner Mutter in Trier und durch die gute Frau Molz bekam ich sogleich, wie es damals bei vielen armen Studenten der Fall war, sogenannte Kosthäuser, d. h. verschiedene Familien gaben solchen Studenten mittags, manchmal auch abends die Kost unentgeltlich. So erhielt ich gleich im Anfang jeden Sonntagmittag die Kost bei der mir unvergeßlichen Familie Johann Georg Graach, damals Zuckerbäcker und Kaufmann bei dem Peterspütz in der Brotstraße. Die gute Frau Graach, eine geborene Mohr, sorgte für mich, wie eine Mutter für ihren Sohn; ebenso Herr Graach, der so gefällig war, mein Firmpate im Jahre 1824 zu werden. (Ich war der dritte, welchen der Hochw. Bischof Joseph von Hommer 1824 nach seiner Weihe im Dom firmte.) Nach wenigen Jahren nahm sich auch die Familie Schaack, damals Kaufmann zum Riesen in der Neustraße, durch Empfehlung der jetzigen Frau Limburg geb. Wahl aus Wadern, die in Schaacks Laden Mädchen war, meiner sehr liebevoll an; dort erhielt ich an mehreren Wochentagen die Kost und überdies gab die gute Frau Schaack sel. Andenkens meiner Mutter häufig Geld und Kleidungsstücke für mich. Diesen beiden Häusern Graach und Schaack habe ich sehr vieles zu verdanken, sowie später dem Hause Mohr, wovon nachher.

Außerdem hatte ich bei der Witwe Schmitz neben der Gervasiuskirche, bei einem Schreiner in der Simeonsträße, bei einem Schmied in der Moselstraße, bei einem Drechsler in der Brückenstraße, deren Namen mir jedoch leider entfallen sind, einige Zeit die Mittagskost, welche Leute aber

<sup>15</sup> Pater Molz wurde zwei Jahre früher wie Leidinger zum Priester geweiht. Über seine Lebensdaten s. Weltklerus S. 236.

mitunter selbst arm waren. Daher kam es denn auch in jener Zeit öfters vor, daß ich mittags nichts aß. Es tat mir nämlich leid, diese armen Leute zu plagen, und so ging ich, indem ich bei der Frau Molz vorgab, ins Kosthaus zu gehen, sehr oft um die Stadt herum und hungrig zur Schule. Doch das war nicht schlecht zum Studieren. In einigen Häusern bekam ich auch anstatt der Kost wöchentlich 1—2 Groschen; so bei der Familie Schmelzer auf dem Kornmarkt und der Witwe Bernasco nahe dabei. In diesem letzteren Hause erteilte ich schon auf Quinta den erwachsenen Töchtern Unterricht im Schreiben.

Viel Gutes habe ich ebenfalls empfangen in dem Hause Wiersch auf der Weberbach, wo meine Mutter stets logierte und ich wenigstens Vorlagen an Geld und Eßwaren auf meine Mutter nehmen konnte. Aus dem Hause der Witwe Molz kam ich eineinhalb Jahr auf die Weberbach, dann ein halbes Jahr in die Fleischstraße bei Witwe Mertes und sodann bei den Schlosser Müller neben Goldarbeiter Fallis auf den Kornmarkt, wo ich bis zum Seminar blieb. Bei Herrn Fallis hatte ich auch schon früher an einigen Wochentagen Kost erhalten.

Als das Gymnasium im Herbst 1829 absolviert war und ich gegen Allerheiligen nach Trier kam, hatte die gute Frau Graach bei ihrem Bruder, Herrn Bankier Peter Ludwig Mohr in der Simeonstrasse, mich als Hauslehrer empfohlen und sogleich wurde ich ins Haus aufgenommen. Dadurch kam für mich eine ganz andere, glückliche Zeit. In den ersten Tagen schon drückte der sehr liebevolle, freundliche und stattliche Herr Mohr mir eine Rolle von 20 Talern in die Hand mit den Worten: ‚Für einstweilen, kaufen Sie sich etwas dafür.‘ Soviel Geld hatte ich bis dahin niemals gehabt, was mein gewesen wäre. Herr Mohr hatte wohl bemerkt, daß es mir an manchem, besonders an Kleidungsstücken gebrach, um in seinem Hause schicklich zu erscheinen. Aber diese Geldunterstützung, welche reichlich floß, war noch das wenigste, was ich in diesem damals überaus blühenden, fast fürstlichen Hause empfing. Wohl hatte ich durch den häufigen Verkehr mit so vielen guten Familien, besonders durch den Umgang mit Graachs und Schaacks, schon manches Holprige, was in der ersten Zeit dick an mir haftete, abgelegt und einige Fortschritte in der Kultur gemacht, zumal auch die reiferen, stolzen Jünglingsjahre eingetreten waren; um so mehr mußte wohl jetzt der tägliche Umgang mit so fein gebildeten, edlen Menschen, wie sie in Mohr's Hause waren, auf den schüchternen Bauernjungen vorteilhaft wirken. Ich werde nie vergessen, wie sonderbar es mir vorkam, wenn ich mit den Kindern des Herrn Mohr, meinen Schülern und Schülerinnen, in dessen schönem Wagen mit den stolzen Pferden in den Tiergarten oder sonst spazieren fuhr und die Herren Generäle und höchsten Beamten der Stadt vor den schönen Pferden und dem Wagen die tiefsten Honneurs machten.

Leider währte dieser Aufenthalt in Mohrs Haus nur so lange, als der



frühere Hauslehrer daselbst, Herr Schmitt<sup>16</sup>, mein seit jener Zeit steter Freund, später mein Herr Nachbar in Dillingen — zur näheren Vorbereitung zum geistlichen Stande im Seminar wohnen mußte, der nach empfangener Priesterweihe wieder als Hauslehrer zurückkehrte. Indessen hielt mich Herr Mohr stets als Privatlehrer bei und besoldete mich, wie immer, großartig. Selbst während der Zeit, wo ich im Seminar wohnte, sorgte die gute Frau Mohr vortrefflich für Leinwand, Bettzeug usw. für mich, daß der Seminardiener öfters sagte, daß mein Bett das schönste und beste im ganzen Seminar sei, selbst die der Professoren nicht ausgenommen. Als im Sommer 1832 Herr Schmitt Pastor in Dillingen geworden, brachte ich nochmals mit Freuden die zwei Ferienmonate im Herbst 1832 in Mohrs Hause als Lehrer zu. Am Schlusse derselben gab Herr Mohr mir Geld, um mit seinem Sohne Ludwig Robert — dem jetzigen Bankier — eine Reise über Wadern, St. Wendel, Saarbrücken, Dillingen zu Herrn Schmitt, bei Beckingen vorbei (wo mir damals die schöne Pappelallee zwischen Dillingen und Beckingen auffiel, die jetzt größtenteils abgehauen ist) über Merzig nach Trier zu machen.

Durch Empfehlung meines lieben Lehrers, Herrn Schneemann, dem ich zu besonderem Dank verpflichtet bin, wurde ich, sobald ich nicht mehr in Mohrs Hause wohnte, Privatlehrer bei dem Sohne Theodor des Geh. Rats Herrn von Rieff. Außerdem erteilte ich als Externer mehreren anderen Unterricht, hauptsächlich in der Mathematik und Physik. So einem gewissen Schilly aus Prüm, Schüler der Bürgerschule, den Kindern des Obergeometers Wagner in Trier u. a.

Hierdurch hatte ich viele Arbeit. Von morgens früh bis abends spät waren meine Stunden besetzt. Aber ich hatte dadurch auch ein gutes Auskommen, was um so notwendiger war, da um diese Zeit meine Mutter wegen der traurigen Verhältnisse mit ihrem zweiten Mann nichts mehr tun konnte, vielmehr von mir unterstützt werden mußte. Im Herbst 1831 gab Herr von Rieff mir 60 Taler, um mit seinem Sohn — der jetzt Artillerieoffizier in Berlin ist — eine Reise über Wittlich, Coblenz, Coeln, Neuwied nach Wetzlar zu machen, wo die Eltern seiner Frau wohnten. So hatte ich überall als Student und als Theologe großes Glück und habe alle Ursache, tagtäglich meinem lieben Gott und meinen so gütigen Wohltätern dankbar zu sein.

Als ich etwa ein halbes Jahr im Seminar wohnte, wurden mein Freund Herber<sup>17</sup> und ich durch Herrn Regens Braun zum Präfekten ernannt,

<sup>16</sup> Über den Aufenthalt des Pfarrers Philipp Schmitt von Trier-St. Paulin als Hauslehrer im Hause Mohr während seiner Studienzeit vgl. Rudolf Loeser in: Trier. Heimat 11 (1935) S. 164 ff. Dort findet sich auch eine Wiedergabe des Ölgemäldes, das Leidinger von seinem Freund Philipp Schmitt gemalt hat.

<sup>17</sup> Peter Herber, geb. 6. 2. 1810 in Trier-St. Matthias, wurde ein halbes Jahr vor Leidinger am 8. 3. 1834 zum Priester geweiht, war Kaplan in Neustadt (1834—1837), Pfarrer in Kastel (1837—1845) und starb am 2. 4. 1858 als Pfarrer von Leiwen.

was wir auch die ganze Seminarzeit verblieben<sup>18</sup>, obgleich wir bei weitem nicht so oft und so viel dem Herrn Regens von unsern Mitschülern referierten, als er es zu wünschen schien. Unser Prinzip war, die fehlenden Seminaristen selbst mitbrüderlich zu warnen und erst, wenn unsere Ermahnungen nicht helfen würden, weitere Hilfe bei Herrn Regens nachzusuchen, was fast nie vorkam. Zudem wollten wir auch dem Herrn Regens manche Verdrießlichkeit ersparen. Am 21. Dezember 1832 erhielt ich die *quatuor minores ordines*. Da das Studium der Rubriken mir eine ganz besondere Freude machte, so versah ich auch bei eineinhalb Jahre im Dom den Dienst eines Ceremoniarius und während der Herr Subregens Steininger<sup>19</sup>, der uns im letzten Jahre in den praktischen Gegenständen, als Messelesen usw. einübte, wegen eingetretener Krankheit dies nicht tun konnte, trug er mir auf, diese Ceremonien mit meinen Mitschülern weiter zu üben.

Der Hochwürdigste Herr Bischof Joseph von Hommer erteilte mir am 18. Januar 1834 *sub titulo missionis* das Subdiaconat; am 24. Mai desselben Jahres das Diaconat und am 16. August desselben Jahres in der Domkirche die Priesterweihe. In der Kirche St. Gervasius feierte ich am darauffolgenden Fest Mariä Himmelfahrt meine erste heilige Messe, wobei mein Freund Fallis<sup>20</sup>, Kaplan an dieser Pfarrkirche, die Primizpredigt hielt.“

Leidinger blieb auch im späteren Leben seinen Lehrern und Wohltätern dankbar. Als er im August 1884 sein goldenes Priesterjubiläum feierte, gedachte er ihrer in besonderer Weise. Er schrieb darüber in der Chronik: „Am Freitag (22. 8. 1884) hielt ich ein Totenamt für alle meine Freunde und Wohltäter während meiner Studienzeit in Trier, für alle meine verstorbenen Lehrer am Gymnasium und Professoren im Seminar, desgleichen für den hochseligen Bischof Josef von Hommer, der am 16. August 1834 mir die hl. Priesterweihe erteilt hat.“

<sup>18</sup> Godehard Braun war 1831–1843 Regens, später Domkapitular und Weihbischof. Vgl. über ihn Eucharis, Sonntagsblatt S. 185–186; 193–194; Weltklerus S. 65.

<sup>19</sup> Richard Maria Steininger war der Bruder des oben erwähnten Professors und bedeutenden Geologen Johannes Steininger. Er war seit 1815 Subregens und 1817–1846 Professor des Neuen Testaments im Priesterseminar. Vgl. Weltklerus S. 336.

<sup>20</sup> Über Jakob Fallis vgl. Weltklerus S. 111.

# UEBERSICHTEN UND BERICHTE

---

## Zwei neue Lehrbücher der Liturgik

1. Mit aufrichtiger Freude und herzlicher Dankbarkeit werden Schüler und Lehrer das endliche Erscheinen einer (5.) Neuauflage der bekannten Liturgik aus Herders Theologischen Grundrissen, des sog. „kleinen Eisenhofer“ begrüßen<sup>1</sup>. Der Dank gilt sowohl dem Verlage Herder in Freiburg wie insbesondere dem wagemutigen Bearbeiter, dem Nachfolger des 1941 heimgegangenen verdienstvollen Prälaten Eisenhofer im Eichstätter Lehrauftrag für Liturgik, Professor Joseph Lechner. Nicht eigentlich vom Fach, wenn auch vom sehr benachbarten Felde der Rechtsgeschichte her kommend, sah er sich vor eine nicht leichte Aufgabe gestellt. Nicht nur, daß mehr oder weniger noch das ganze, wahrhaftig reiche liturgiewissenschaftliche Schrifttum des Vierteljahrhunderts seit dem Ersterscheinen (1924) einzuarbeiten war: es war auch von vorneherein klar, daß man die Gelegenheit dieser Neubearbeitung benutzen mußte, um eine mittlere Lösung zwischen dem bisherigen „kleinen Eisenhofer“ und dem in Herders Theologischer Bibliothek erschienenen „großen Eisenhofer“, dem zweibändigen „Handbuch der Katholischen Liturgik“ zu schaffen, das 1932/33 in erster und 1941 in unveränderter zweiter Auflage erschien, und an dessen Neuausgabe wohl vorerst nicht zu denken ist.

So präsentiert sich der neue Grundriß als in Format und Umfang bedeutend gewachsen und auch im Äußeren am Bilde der in der gleichen Reihe soeben in Neuauflage erschienenen berühmten Altaner'schen Patrologie ausgerichtet. Wie in ihr wird nun auch im Eisenhoferschen Grundriß über den Nutzen der Lernenden hinaus der Lehrende und Forschende sich mehr als bisher durch umfangreiche Literaturangaben (die allerdings nicht ganz so umfassend sein wollen wie die bei Altaner) und durch sehr zahlreiche und — wie Stichproben bewiesen — zuverlässige, in den Text eingestreute Quellenhinweise angesprochen fühlen.

Aufs Ganze gesehen wird man die Neubearbeitung als gelungen bezeichnen dürfen. Allenthalben spürt man beim Vergleich mit der 4. Auflage (1937) die umsichtig retuschierende, streichende, zufügende Hand des in die weitverzweigte Materie und Literatur gut eingearbeiteten Fachmannes, dessen Vertrautheit mit der Rechtsgeschichte sich nicht selten als sehr vorteilhaft erweist. Wer feststellen will, wie sehr die 5. Auflage gegenüber der 4. gewonnen hat, vergleiche als besonders schönes Beispiel den Paragraphen über das Sakrament der Ehe (290—300).

Wenn im Folgenden trotzdem umfangreiche Ausstellungen gemacht werden, so stehen sie nicht im Widerspruch zu dieser grundsätzlichen und dankbaren Bejahung; sie wollen im Gegenteil das aus dieser Bejahung erwachsende lebendige Interesse an einer noch vollkommeneren und möglichst gültigen Gestalt eines wissenschaftlichen Hilfsmittels beweisen, das für Lernende und Lehrende so unerläßlich ist.

---

<sup>1</sup> Ludwig Eisenhofer, Grundriß der Liturgik des römischen Ritus. Neu bearbeitet von Joseph Lechner. 5. Aufl. Großoktav, 376 Seiten, Verlag Herder Freiburg. In Leinen gebunden 11,50 DM.

Um mit dem Grundsätzlichen zu beginnen, so ist es zwar erfreulich, daß die Literaturangaben nicht mehr im Banne der bekannten Abneigung Eisenhofers gegen die Liturgische Bewegung stehen (allerdings fehlt immer noch zu § 3 R. Guardinis wichtiger Aufsatz in JL I (1921) „Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft“ oder zu § 5 die großen Aufsätze J.M. Mayer's im JL zur Rolle der Liturgie und Liturgik in den einzelnen Perioden der abendländischen Geistesgeschichte). Leider aber ist dieser Bann vom Text noch nicht allenthalben gewichen. Das einzigartige Aufleben der Liturgiewissenschaft im letzten halben Jahrhundert, das dann in einem Standardwerk wie Jos. A. Jungmanns „Missarum Sollemnia“ gipfeln konnte, wird noch mit den gleichen, sehr zurückhaltenden Formulierungen (31) beschrieben wie in der Erstauflage von 1924 (!); das Wort von der „Liturgischen Bewegung“ wird offenbar geflissentlich vermieden; weder die entscheidende Rolle Pius X. noch die lobende Anerkennung der Auswirkung der Liturgischen Bewegung auf dem Felde der Liturgiewissenschaft durch Pius XII. (Mediator Dei 4) werden erwähnt. Ebenso zurückhaltend sind die Ausführungen zur Frage der Kultsprache; der Passus „Gründe für die Beibehaltung besonderer Kultsprachen“ (38 f.) ist wörtlich in der Gestalt von 1924 übernommen, ohne irgendeinen Hinweis, daß in der hier geschilderten Einstellung der Kirche zur Rolle der Muttersprache in der Liturgie inzwischen ein bedeutsamer (wenn auch natürlich nicht grundstürzender) Wandel vor sich gegangen ist (vgl. Mediator Dei 59). Unbegreiflich ist, daß dem liturgischen Gesang auch jetzt (trotz der diesbzgl. Kritik O. Casels an der 1. Aufl.) nur die gleichen dürftigen Zeilen über *accentus* und *concentus* (38) wie 1924 gewidmet werden. So kommt es zu dem merkwürdigen Tatbestand, daß ein Grundriß der Liturgik des römischen Ritus das Phänomen des Gregorianischen Chorals als solches nicht erwähnt und demgemäß auch die für die Wiederentdeckung der liturgischen Gestalten (das Leitmotiv von den „*muti spectatores*“!) so bedeutsamen Daten der jüngsten Choralgeschichte (Motuproprio Pius X. von 1903; *Constitutio Apostolica* Pius XI. von 1928) nicht verzeichnet.

In diesen Zusammenhang gehört ein Punkt, in dem man ausdrücklich wird widersprechen müssen. In einer neueingefügten Bemerkung sagt der Bearbeiter, das „sog. allgemeine Priestertum“ bedeute keine „aktive liturgische Potenz... da ja die Ecclesia als Körperschaft durch die Priester opfert“. Gerade die u. a. zum Beweis herangezogene jüngste Äußerung Pius XII. zu diesem Fragenkreis (Mediator Dei 91) scheint mir das genaue Gegenteil dessen zu beweisen, was L. herausliest; ausdrücklich heißt es da: „... (*christifideles*) *non tantum per sacerdotis manus sed etiam una cum ipso quodammodo sacrificium offerunt qua quidem participatione populi quoque oblatio ad ipsum liturgicum refertur cultum.*“ Heißt das nicht, dem Volke eine „aktive liturgische Potenz“ geradezu vindizieren?

Ein zweites grundsätzliches Bedenken betrifft die Rolle, die auch in der Neubearbeitung noch allegorischer und m. a. frommer Liturgie-Interpretation zugebilligt wird. Selbstverständlich erwartet man von einem Grundriß der Liturgik die eine oder andere referierende Notiz über m. a. Liturgie-Allegorese: gewinnt man statt dessen den Eindruck, daß die betr. Interpretation vom Verfasser bzw. vom Bearbeiter rezipiert und dem heutigen Leser als Interpretation vorgelegt wird, so melden sich doch Bedenken. Ist es wirklich



noch tragbar, von der Nennung der Heiligen im Confiteor zu erwarten, daß sie durch Erinnerung an ihre Tugenden „Abscheu vor der entgegenstehenden Sünde“ erwecke (52), oder die kreuzweise Anordnung der Daumen beim Händefalten als Ausdruck des Vertrauens auf „das Kreuzverdienst Christi“ (60) zu deuten oder die Erwähnung des Vorläufers in dem am Grabe gesungenen Benedictus so auszuwerten: „Der Verstorbene ist durch sein Hinscheiden ebenfalls ein Prophet geworden, der wie einst der Täufer zur Buße mahnt, um dem zum Gericht kommenden Herrn die Wege zu bereiten“ (309). In diesem Zusammenhang sei die Frage gestattet, ob man nicht überhaupt auf das Eisenhofersche Prinzip, der historischen Durchleuchtung nicht selten noch eine eigene, mehr oder weniger paränetisch gehaltene „Erklärung des jetzigen Ritus“ (vgl. etwa 259 f.) folgen zu lassen, in Zukunft ganz verzichten sollte?

Ein drittes grundsätzliches Bedenken betrifft die Behandlung der Reformbedürftigkeiten in der Liturgie. Selbstverständlich steht hier einem Schulbuch Zurückhaltung gut an. Aber ob man in ihr nicht auch zu weit gehen kann? Ob man die vorbildliche Art, mit der die Möglichkeit einer Lockerung im Farbenkanon zugunsten des andersgearteten Empfindens außereuropäischer Völker angedeutet wird (98), oder mit der an der übermäßigen Reduktion des Orantengestus leise Kritik geübt wird (59), nicht auf andere Gegenstände ausdehnen müßte! Insbesondere vermißt man ungern einen Hinweis auf das neue Stadium der Brevierreform, das doch seit der Erklärung in der ersten Nummer des Jg. 1948 der *Ephemerides Liturgicae* als eröffnet zu betrachten ist. Weiter müßte man doch wohl wenigstens mit einem Wort andeuten, daß die Entwicklung des Taufsteins zum reinen Taufwasser-Behälter (91) oder die Entwicklungen, die zur Osternachtfeier am Karsamstagmorgen (135 ff.) oder zum Sterbeamte nach der Beerdigung (309) oder zur „*blocage des heures*“ im Brevier (330) geführt haben, als ungesund anzusehen sind. Dürfte man schließlich nicht auch bei Erwähnung so unglücklicher gallikanischer Festbezeichnungen wie „Beschneidung des Herrn“ (148) oder „Reinigung Mariä“ (150.300) leise Kritik durchklingen hören?

Aus den Einzelbedenken, die sich bei näherem Zusehen ergaben, seien nur einige wenige herausgegriffen. Das gelegentliche Stillbeten des Pater Noster in der Liturgie ist nicht primär Mahnung zu „innerer Sammlung“ (44), sondern ehrwürdiger Rest der alten Arkanbehandlung des Herrengebets. „Abbildungen des Kreuzes“ (61) kennt die Frühkirche nicht. In der Erklärung der quadragesimalen Verwendung des Ps 90 (122 f.) ist das Siegesmotiv nicht gesehen (*conculcabis leonem et draconem*; vgl. die Ikonographie des Kreuzes). Gleichfalls nicht gesehen ist der für das Verhältnis jüngerer und älterer Frömmigkeit in der Liturgie wichtige Zusammenhang zwischen Fronleichnam und Gründonnerstag, Herz-Jesu-Fest und Karfreitag (vgl. Jos. A. Jungmann, *Gewordene Liturgie* 312). Der ganze Teil über das heilige Meßopfer (161—232) bedürfte nun einer gründlichen Überprüfung an Hand von Jos. A. Jungmanns „*Missarum Sollemnia*“; offenbar ist sie dem Bearbeiter nicht mehr möglich gewesen, da nach Ausweis seines Vorwortes sein Manuskript fast gleichzeitig mit dem Jungmanns im Frühjahr 1948 abgeschlossen war. Die Behauptung, daß die Gläubigen im christlichen Altertum die hl. Kommunion stehend „außerhalb des Altarraumes“ (288) empfangen hätten, ist in dieser

Allgemeinheit unzutreffend. In der Geschichte der Vesper (335 f.) müßte zur Frage eines Zusammenhangs mit der Agape wenigstens Stellung genommen werden.

Es sei gestattet, die Besprechung — im Dienste einer in hoffentlich nicht allzuferner Zukunft notwendig werdenden 6. Auflage — mit einem Hinweis auf einige besonders tückische Druckfehler zu beschließen. Daß der Druckfehlerteufel schon auf dem Titelblatt sein Unwesen treibt („Eichstädt“ statt „Eichstätt“) ist ein besonderes Mißgeschick. Den liturgischen Editionen der frühen Neuzeit sind nicht gehaltvolle Abhandlungen „über die Geschichte der Literatur“ (30), sondern solche „über die Geschichte der Liturgie“ beigegeben. Die priesterliche Stola geht nicht zurück auf ein Tuch zur „Verhütung der Blöße des Halses“ (107), sondern auf ein solches „zur Verhüllung der Blöße des Halses“. Die Reliquien im Brustkreuz schließlich sollen den Bischof nicht „an das Leiden und den Sarg“ (110), sondern doch wohl „an das Leiden und den Sieg“ der Heiligen erinnern.

2. Es ist ein dankenswerter Dienst, den Adam Bernhard Gottron, der bekannte Mainzer Religionslehrer und Musikgelehrte dem (oft noch grausam vernachlässigten!) Gymnasialunterricht in Liturgik erwiesen hat, als er sich entschloß, das Kempf-Faustmannsche Handbuch der Liturgik, das bei seinem ersten Erscheinen im Jahre 1886 eine mutige Tat bedeutet und seitdem immerhin 18 Auflagen erlebt hatte, gründlich neubearbeitet in 19. Auflage vorzulegen<sup>2</sup>. Das bewährte Schulbuch dem Fortschritt der liturgiepastoralen Arbeit und der liturgiegeschichtlichen Forschung anzupassen, es dazu für den (oft noch grausamer vernachlässigten!) Liturgikunterricht an Kirchenmusikschulen geeignet zu machen: das waren die Ziele, die der Bearbeiter sich gesteckt hatte und zu deren Erreichung der Liturgie- und Musikpädagoge G. sicher das erforderliche Rüstzeug besaß.

Was die liturgiepastorale und die musikpädagogische Seite betrifft, wird man das Ziel denn auch als erreicht betrachten können. Ein warmer Hauch liturgischen Geistes durchweht das Ganze, und dem angehenden Kirchenmusiker wird an allen Stellen, an denen sein Anliegen auftaucht, reichhaltige und wertvolle Anregung geboten.

Leider ist dem liturgiehistorischen Anliegen nicht in gleicher Weise Genüge getan. Zunächst war es ein Mißgeschick, an dem der Bearbeiter unschuldig ist, daß bald nach Abschluß seines Manuskriptes (das Vorwort ist an Christkönig 1947 unterzeichnet) Jungmanns Missarum Sollemnia erschien, an dessen Hand nun die §§ 9—12 in vielen Einzelheiten modifiziert werden mußten. Aber auch in den anderen Paragraphen findet sich allzuvielen, was man von der Liturgiegeschichte her zumindest als schief bezeichnen muß. Etwa beim § 15 über die Taufe (74—79) ergaben sich folgende Beanstandungen. Der Ansatz der Didache „vor 100“ ist patrologisch nicht mehr haltbar. Das an sich dankenswerte Schema (75) verkennet die Zusammengehörigkeit der alten Karsamstagmorgen-Riten (Speichelsalbung, Abschwörung, Salbung mit Katechumenenöl). Daß an den Katechumenen u. a. „Sequenzen“ vorgenommen wurden, dürfte ein

<sup>2</sup> Kempf — Faustmann, Handbuch der Liturgik. Neu bearbeitet von Adam Bernhard Gottron. 19. Aufl. 1950. 280 Seiten. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn. Kart. 5,80 DM; geb. 7,80 DM.

Druckfehler für „Segnungen“ sein. Nachdem der Ritus des Anblasens richtig exorzistisch gedeutet ist, wird fälschlich hinzugefügt, die Zeremonie meine „zugleich“ das Einhauchen des göttlichen Lebens: in Wirklichkeit haben wir eben nicht den Ritus des Anhauchens, sondern den wesensverschiedenen des Anblasens vor uns. Zur Nasensalbung fehlt der Hinweis, daß sie eine alte Zungensalbung (das Motiv von der Heilung des Taubstummen!) ersetzt hat. Leider wird bei der Erklärung der Chrisamsalbung die alte, verengend moralische (statt kultische) Auffassung vom Laienpriestertum weitergetragen: „Priester (wird der Getaufte) wegen der geistigen Opfer, die er Gott darbringen soll z. B. der Liebe, der Abtötung usw.“ Ob der ganze Paragraph nicht stark gewonnen hätte, wenn alles stärker liturgiehistorisch vom Verlauf und Enthusiasmus einer altchristlichen Erwachsenentaufe in der Osternacht inspiriert wäre!

Trotz der gekennzeichneten Mängel ist die Gottronsche Liturgik ein erfreulich eigenwilliges Buch. Gewiß stößt man zuweilen auf Eigenwilligkeiten, die überraschen, etwa, wenn das Totenhemd als Erinnerung an das Taufkleid verstanden wird (106), oder wenn das Tragen des Bartes in der Antike uneingeschränkt als „Zeichen der Trauer“ (159) gewertet wird, oder wenn unter den Merkmalen allgemein anerkannter „guter Leistung“ des modernen Kirchenbauwesens als erstes aufgeführt wird: „Figuren steif“ (208). Aber ist es auf der anderen Seite nicht eine erfreuliche Eigenwilligkeit, wenn man in einer Liturgik die Namen der 14 Nothelfer (149) oder der Kräuter, die nach den Brauchtumsregeln zu einem echten „Krautwisch“ am Mariä-Himmelfahrtstag gehören (150 f.), aufgezählt findet, oder auf einen eigenen, gut formulierten und bebilderten Paragraphen über „Kunst in Missionsländern“ (209–211) stößt! Der Lernende muß an diesen beiden (und an vielen anderen) Stellen lebendig spüren, wie die Liturgie in die Bereiche der Kunst und des Volkstums hinausstrahlt. Überhaupt ist eine schöne, pädagogisch glückliche Freude am Realen vielleicht der erfreulichste Zug unseres — auch in Aufmachung und Bebilderung ansprechenden — Lehrbuches.

Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier

## **Zur Orientierung in der Una-Sancta-Frage**

Nachstehende Übersicht über kirchenamtliche Verlautbarungen und ausgewähltes Schrifttum will mithelfen, der Mahnung des Heiligen Offiziums nachzukommen: „Das hochbedeutsame Werk der „Wiedervereinigung“ aller Christen in dem einen wahren Glauben muß mehr und mehr eine der vorzüglichsten Aufgaben der gesamten Seelsorge werden und ein Hauptanliegen des inständigen Gebetes aller Gläubigen zu Gott“ (Kirchl. Amtsanzeiger f. d. Diözese Trier 94 (1950) Nr. 58).

### **A Päpstliche Rundschreiben und Erlasse des Heiligen Offiziums**

Papst Leo XIII., Über die Einheit der Kirche (Satis cognitum vom 29. Juni 1896). AAS 28 (1895/96) 708–739. Vgl. Denz. 1954–1962.

Papst Pius XI., Über die Förderung der wahren Einheit im Glauben (Mortalium animos vom 6. Januar 1928). AAS 20 (1928) 5–16. Trierer Ausgaben der päpstlichen Rundschreiben Nr. 6. Trier 1928.

Papst Pius XI., Über die Förderung der Orientkunde (*Rerum Orientalium* vom 8. September 1928). AAS 20 (1928) 277—288. Trierer Ausgaben der päpstlichen Rundschreiben Nr. 8. Trier 1928.

Papst Pius XII., Über den mystischen Leib Christi (*Mystici corporis Christi* vom 29. Juni 1943). AAS 35 (1943) 193—248. Herder-Ausgabe, Freiburg i. Br. 1947.

Monitum „Cum compertum“ des Heiligen Offiziums vom 5. Juni 1948. AAS 40 (1948) 257. Vgl. Kirchl. Amtsanzeiger f. d. Diözese Trier 92 (1948) Nr. 177. Instruktion „*Ecclesia Catholica*“ des Heiligen Offiziums vom 20. Dezember 1949 an die Diözesanbischöfe über die „Ökumenische Bewegung“. AAS 42 (1950) 142—147. Vgl. Kirchl. Amtsanzeiger f. d. Diözese Trier 94 (1950) Nr. 58.

## B Schrifttum

### I. katholisches:

#### 1. Bücher und Broschüren:

Adam, Karl, *Una Sancta in katholischer Sicht*. Düsseldorf 1948. Vgl. darüber diese Zeitschrift 58 (1949) 235—239.

Algermissen, Konrad, *Konfessionskunde*, 6. Auflage, Celle 1950. Die einzige umfassende Konfessionskunde auf katholischer Seite.

Besson, Marius, *Après quatre cents ans*, Genève 1933. Nach der 4. Auflage des französischen Originals übersetzt von Signer, Leutfried. Nach vierhundert Jahren, 2. Auflage, Luzern 1941.

Buchberger, Michael, *Aufbruch zur Einheit und Einigkeit im Glauben*, Freiburg i. Br. 1948. Im Geiste seines Amtsbruders Besson führt der Regensburger Bischof in seiner Schrift mitten hinein in die Una-Sancta-Arbeit der Gegenwart. Es ist zu beachten, daß die Broschüre vor dem römischen „Monitum“ erschienen ist.

Casper, Josef, *Um die Einheit der Kirche. Gespräche und Stimmen getrennter christlicher Brüder*. Wien 1940. Ein Sammelband mit Beiträgen katholischer, evangelischer und orthodoxer Christen. Siehe dazu diese Zeitschrift 52 (1941) 77—81.

Congar, Marie-Joseph, *Chrétiens désunis. Principes d'un „Oecuménisme“ Catholique*. Paris 1937. Das theologisch grundlegende Werk über unseren Gegenstand.

Laros, Matthias, *Schöpferischer Friede der Konfessionen*, Recklinghausen 1950. Das Buch stellt die Möglichkeit und Notwendigkeit eines auf Ehrfurcht, Liebe und gegenseitige Förderung gegründeten konfessionellen Friedens heraus und weist Wege, die zu ihm führen.

Lortz, Joseph, *Die Reformation als religiöses Anliegen heute*. Vier Vorträge im Dienste der Una Sancta. Trier 1948. Siehe die Besprechung in dieser Zeitschrift 58 (1949) 239 f.

Meurers, Joseph, *Begegnungen der Konfessionen*. Köln 1947.

Rademacher, Arnold, *Die innere Einheit des Glaubens. Ein theologisches Prolegomenon zur Frage der Kirchenunion*. Bonn 1937.

Ders., *Die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen*. Bonn 1937.



Ders., Der Glaube als einheitliche Lebensform. Bonn 1937. Auch in dieser auf die Verwesentlichung des katholischen Christentums zielenden Schrift „bleibt der Blick auf die Unionsfrage gerichtet“.

Ders., Der religiöse Sinn unserer Zeit und der ökumenische Gedanke. Bonn 1940.

Tyciak, Julius, Wunderle, Georg, Werhun, Peter, Der christliche Osten. Geist und Gestalt. Regensburg 1939. Das durch die Mitarbeit hervorragender Sachkenner ausgezeichnete Werk erschließt uns die Welt des östlichen Christentums. Dadurch vermittelt es das liebende Verständnis für die Ostkirche, von dem der „Unionspapst“ Pius XI. gesagt hat, daß es dem Katholiken manchmal abgehe. Verstehen und Lieben aber sind die ersten Wegbereiter der Wiedervereinigung.

## 2. Kleinschriften:

Lortz, Joseph, „Die Reformation“ — Thesen als Handreichung bei ökumenischen Gesprächen. Meitingen 1946.

Schmaus, Michael, Der Vatikan und die ökumenische Bewegung. Auslegung der päpstlichen Dekrete zur Una-Sancta-Bewegung. Auszug aus der Süddeutschen Zeitung Nr. 126/50. Zu beziehen durch Kyrios-Verlag, Meitingen b. Augsburg.

Schneider, Reinhold, Versöhnung der Gläubigen. Freiburg i. Br. 1945.

## 3. Rundbriefe

der Una-Sancta-Einigung. Verfasser: Matthias Laros. Verantwortlich für Herausgabe und Druck: Kyrios-Verlag, Meitingen-b. Augsburg. Bis jetzt liegen 15 Rundbriefe vor.

## 4. Zeitschriftenartikel:

Bartz, Wilhelm, Um die Einheit der Kirche. In dieser Zeitschrift 52 (1941), 77—81. Enthält Hinweise für die Una-Sancta-Arbeit in der Seelsorge.

Löwenstein, Franz zu, Krise in der Una-Sancta-Bewegung. Theologie und Glaube, II. Werkheft für den katholischen Klerus. Paderborn 1949, 97—108. Unterrichtet sehr gut über Sinn und Tragweite des römischen „Monitums.“

Pribilla, Max, Interkonfessionelle Verständigung. Das Gespräch zwischen Katholiken und Protestanten. Stimmen der Zeit 74 (1948/49) 329—342.

Ders., Rom und die ökumenische Bewegung. Stimmen der Zeit 75 (1949/50) 37—42.

Zahlreiche „ökumenische Nachrichten“ bringt und über die „ökumenische Bewegung“ orientiert laufend die Herder-Korrespondenz. Orbis Catholicus. Freiburg i. Br. (Jahrgang V). Sie ist für jeden unentbehrlich, der sich ernsthaft mit unserer Frage befaßt.

In einem zweiten Teil wird über nichtkatholisches ökumenisches Schrifttum zu berichten sein.

Prof. Dr. Wilh. Bartz, Trier

## Um den Religionsunterricht an höheren Schulen

Tagung der Religionslehrer von Rheinland-Pfalz in Bad Ems (30./31. 1. 1951)  
und Lehrplankonferenz in Mainz (12. 2. 1951)

### I. TAGUNG IN BAD EMS

Das Kultusministerium von Rheinland-Pfalz hatte die katholischen und evangelischen Religionslehrer des Landes zu einer Fachkonferenz nach Bad Ems vom 30. bis 31. Januar 1951 eingeladen. Die Tagesordnung sah folgende Punkte vor:

1. Benotung in Religion
2. Methode der mündlichen Reifeprüfung
3. Lehrplan
4. Verschiedenes

Die Tagung fand im Kurhaus Bad Ems statt; die Lehrplanfragen wurden nach Konfessionen getrennt, die übrigen Themata in gemeinsamer Aussprache behandelt. Vom Kultusministerium waren anwesend: Frau Staatssekretär Dr. Gantenberg, Ministerialdirektor Dr. Becker, Oberschulrätin Heitzer, Oberschulrat Marx, Oberschulrat Dr. Eiserloh. Die vier Bistümer des Landes Limburg, Mainz, Speyer und Trier waren amtlich vertreten; von evangelischer Seite waren die Oberkirchenräte der vier rheinischen Landeskirchen anwesend. Die Konferenz war äußerst gut besucht, ein Beweis, welches Interesse die Tagung fand.

Frau Staatssekretär Dr. Gantenberg begrüßte die Erschienenen im Namen des Landes. Die Tagung sei einberufen in der Reihe der Fachkonferenzen, die seit eineinhalb Jahren stattfinden. Religion sei für alle im Ministerium nicht ein Fach schlechthin, darum handele es sich auch nicht um eine Fachkonferenz im gewöhnlichen Sinne. Die Schule wolle den jugendlichen Menschen bilden und prägen, dabei falle der Religion die entscheidende und ausschlaggebende Rolle zu. Der Religionsunterricht wende sich nicht nur an den Intellekt, sondern müsse den ganzen Menschen ansprechen. Darin liege die Problematik des Religionsunterrichts in der Schule, und dieser Problematik solle die Tagung gewidmet sein. Es sollen Fragen technischer, methodischer Art geklärt werden, aber auch Fragen aufgeworfen werden, die an das Innerste rühren. Die Jugend solle lernen, selbst ein christliches Leben zu führen, aber auch das öffentliche Leben nach christlichen Grundsätzen zu gestalten. „Wir haben das Vertrauen, daß wir diesen Anspruch stellen dürfen.“ Die Tagung habe auch als Ziel die menschliche Begegnung, die Freude am gegenseitigen Austausch. So möge von diesem Treffen Kraft und Freude ausstrahlen in die Arbeit des Alltags.

Der Bürgermeister von Bad Ems entbot den Willkommgruß der Stadt.

Zum 1. Punkt: Benotung in Religion

Oberschulrat Marx sprach über die Benotung in Religion, besonders beim Abitur. Durchweg seien die Noten in Religion höher als in den anderen Fächern; es gebe zwar auch Schulen, wo die Noten mit den übrigen Fächern übereinstimmten, diese Schulen seien jedoch in der Minderzahl. Als Gründe könne man anführen, daß vielleicht der eine oder andere nicht das rechte Augenmaß habe; das gelte aber auch für die anderen Fächer. Weiter würden evtl. die Anforderungen im Fach nicht hoch genug gestellt mit der Begründung, daß große Lücken vorhanden seien oder daß die Lehrpläne und Lehrbücher fehlten. Schließlich verführe dazu das Wesen des Faches, das zwar wissenschaftliches

Fach, aber auch Haltungsfach sei. Leicht könne darum nicht nur die wissenschaftliche Leistung, sondern auch die religiöse Haltung bei der Note mitspielen.

Die rege Diskussion, die von Frau Staatssekretär Dr. Gantenberg geleitet wurde, zeigte, daß gerade der letztere Punkt die eigentliche Problematik der Religionsnote schafft. Soll sie nur die wissenschaftliche Leistung werten oder noch etwas mehr? Alle waren sich einig, daß die wissenschaftliche Leistung zu beurteilen sei. Was ist darunter zu verstehen? Nicht nur das Erlernbare, abfragbare Wissen, sondern auch das tiefere Eindringen, die Urteilskraft und Entscheidungsfähigkeit, also die selbständige Leistung, besonders auf der Oberstufe. Auch bei den übrigen Noten wird die wissenschaftliche Leistung beurteilt. Wir können für Religion keinen anderen Bewertungsmaßstab aufstellen wie für die übrigen Fächer; denn Religion steht ja auf dem Zeugnis in derselben Reihe mit den anderen Fächern unter der Überschrift: Leistungen. Selbstverständlich erstrebt der Religionsunterricht religiöses Leben und religiöse Haltung, aber Gesinnung und Haltung sind schwer in einer Zahl zu fassen.

In der Öffentlichkeit wird aber weithin aus der Religionsnote auf Gesinnung und Charakter geschlossen. Soll darum das Zeugnis nicht wenigstens einen Vermerk enthalten, daß auch die Note in Religion nur die wissenschaftliche Leistung enthält? Der Vorschlag wurde einstimmig abgelehnt. Man soll Schüler, Eltern und die Öffentlichkeit in entsprechender Weise aufklären (in der Sprechstunde, in der persönlichen Begegnung, in Elternversammlungen, bei der Berufsberatung u. ä. Gelegenheiten).

Kann denn evtl. auf Wunsch des Schülers in einer Bemerkung auf dem Zeugnis die religiöse und moralische Haltung charakterisiert werden? Auch dieser Vorschlag fand keine Zustimmung. Hier besteht die Möglichkeit, in einem eigenen Gutachten den Schüler in seiner religiösen Haltung zu beurteilen.

Nun noch zum Problem der schlechten Note: eine schlechte Religionsnote kann Rückwirkungen auf die Familie des Schülers, die religiöse Entwicklung des Jungen oder Mädchens, oder auf die spätere Stellungen haben. Kann in einem solchen Falle die Note in Religion wegfallen? Alle Teilnehmer waren dagegen mit einer Ausnahme. Es wurde die Ansicht geäußert, daß mit einigem Fleiß und Interesse wenigstens eine genügende Note in Religion erreicht werden kann. Der Vorschlag, statt Religion auf das Zeugnis Religionslehre zu setzen, wurde besonders von evangelischer Seite stark abgelehnt; das Wort sei zu unklar, da es auch Religionsgeschichte bedeuten könne. Man spreche auch nicht von Musiklehre und dergleichen.

Zusammenfassung: Was soll also erreicht werden? Ein strengerer Maßstab in der Bewertung der Religion. Die Note soll der wissenschaftlichen Leistung entsprechen; wenn besondere Begabung und Leistung vorliegen, müssen selbstverständlich auch höchste Noten gegeben werden. Die Leistung wird festgestellt wie in jedem anderen Fach: zu berücksichtigen sind die Mitarbeit in der Schule, die Fähigkeit sich an einer Auseinandersetzung zu beteiligen, Kurzarbeiten, häuslicher Fleiß und dergleichen. Trotz dieser Resultate waren wir uns klar, daß eine gewisse polare Spannung bleibt.

Zum 2. Punkt: Methode der mündlichen Reifeprüfung.

Zwei Kurzreferate von den Fachkollegen Dr. Weber, Koblenz (evangelisch), und Dr. Lützenburger, Neustadt (katholisch), sollten theoretisch und praktisch in die Methode der Reifeprüfung einführen.

Kerngedanken der Referate: Die Reifeprüfung soll die Fähigkeit des Prüflings, sich mit religiösen Problemen geistig auseinanderzusetzen, feststellen. Darum muß auch der Stoff geeignet sein, diese geistige Reife (Wissen und Urteilstkraft) zu beweisen. Das Fach darf nicht herabgewürdigt werden, sondern muß auch stofflich mit den übrigen Fächern konkurrieren können.

Nicht jeder soll in Religion geprüft werden, sondern nur solche, die mit Interesse, Verständnis und einer dem Fache angemessenen Haltung in der Oberstufe mitgearbeitet haben — ein Gedanke, der vom Leiter der Diskussion, Herrn Ministerialdirektor Dr. Becker, sehr sympathisch aufgenommen wurde. Die Auswahl der Prüflinge ist in verständnisvoller Zusammenarbeit mit dem Prüfungskommissar vorzunehmen.

Zur eigentlichen Prüfungsmethode: Möglichst soll von einem Text aus Bibel oder Vätern, einem Konzil oder einer Enzyklika ausgegangen werden. Der Schüler muß zeigen, daß er mit dem Text etwas anfangen kann, daß er ihn versteht, ihn interpretieren kann, daß er einen Blick dafür hat, welche Probleme angeschnitten werden. Im Anschluß an den Text sollen dann Fragen gestellt werden aus der Glaubens- und Lebenslehre in ihrer Bedeutung für das christliche Leben unserer Tage. Schließlich müssen Querverbindungen zwischen den einzelnen theologischen Disziplinen und vielleicht auch zu den profanen Fächern hergestellt werden, die den geistigen Horizont des Prüflings beweisen. Die zu stellenden Themen sollen grundsätzlich aus dem behandelten Stoffe erwachsen, wie auch in den übrigen Fächern.

Hat ein Schüler sich mit besonderen Fragen beschäftigt, vielleicht eigene Werke darüber studiert, dann soll ihm die Möglichkeit gegeben werden zu zeigen, wie er sich mit diesen Fragen auseinandergesetzt hat. Es genügt aber nicht ein bloßes Referat, sondern es muß der Nachweis erbracht werden, daß er mit Verständnis in seine Aufgabe eingedrungen ist. Im Zusammenhang damit muß der Lehrer sich orientieren über das Wissen und die Urteilstfähigkeit in religiösen Fragen überhaupt.

Der Religionslehrer soll sich sorgfältig auf die Prüfung vorbereiten; die Prüfungsaufgaben sind schriftlich zu fixieren, evtl. auf Zettel zu schreiben. Die Schüler können dann ein Thema „ziehen“, das bewahrt vor Vorwürfen. — Auch die Frage einer schriftlichen Reifeprüfung wurde angeschnitten.

Herr Ministerialdirektor Dr. Becker machte zu diesem Thema folgende Bemerkungen: Eine Prüfung ist keine Belehrung mehr; klare Fragen stellen, dann sehen, wie der Prüfling damit zurecht kommt, Zeit lassen zum Überlegen. In den Anregungen der Tagung solle keine Patentlösung gegeben werden. Der Religionslehrer müsse seiner Methode gemäß prüfen; vieles sei dem Geschick des einzelnen zu überlassen. Mit der schriftlichen Reifeprüfung in Religion könne er sich nicht recht befreunden, da eine mündliche Prüfung hinreichend sei. Die schriftliche Prüfung setze überdies einheitliche Lehrpläne und Lehrbücher voraus. Allerdings sei im Laufe des Jahres eine interzonale Koordination der Lehrpläne zu erwarten, damit wenigstens in großen Zügen eine Einheitlichkeit erreicht werde.

Zum 3. Thema: Lehrpläne

Die verschiedenen Bekenntnisse tagten getrennt. Die kath. Religionslehrer unter dem Vorsitz von Dr. Appel-Trier, die ev. Religionslehrer unter dem Vorsitz von Dr. Weber-Koblenz.



Im Kreise der kath. Religionslehrer gab Dr. Bläcker-Trier einen Einblick in das Anliegen eines neuen Lehrplanes.

Der Referent gab zunächst einen Ausschnitt aus der Geschichte der Lehrpläne für kath. Religion seit der Schulreform 1925. Er wies hin auf die Richtlinien von Dr. A. Struckmann, Dortmund, den Einheitslehrplan der Fuldaer Bischofskonferenz von 1938, ferner auf die Arbeiten nach dem zweiten Weltkriege von Heinrich Egid. Wetzel, Paderborn, von Josef Gräf, Saarbrücken, Dr. H. Rösseler, Köln, Dr. Fr. Thoma, Rosenheim, und die sich daran anschließenden Diskussionen. Der Entwurf der Lehrplankommission des Nordwestdeutschen Religionslehrerverbandes lag auf der Tagung vor. Auch das Kultusministerium von Rheinland-Pfalz bemüht sich seit einem Jahre um einen neuen Lehrplan. Im Auftrage des Ministeriums wurden zwei Entwürfe von E. Kalitta, Koblenz, und Fr. Bläcker, Trier, ausgearbeitet, die im vergangenen Jahre Grundlage mehrerer Besprechungen waren.

Wenn wir alle diese Vorarbeiten überschauen, kommt uns unwillkürlich die Frage: Um was geht es letzten Endes? Man fordert Umstellung zur psychologischen Art und zur induktiven Methode. In früheren Jahren waren die Lehrpläne überwiegend Stoffverteilungspläne, sie gaben den Lehrstoff, nicht auch Winke für die methodische Arbeit. Der heutige Plan soll von der bloßen Stoffverteilung zum Bildungsplan vorstoßen, er soll Jahresziele angeben, den Stoff diesem Ziele unterordnen, soll ihn organisch aufbauen und die Zusammenhänge aufweisen.

Dieses Ziel kann nicht erreicht werden ohne weitgehend auf die Jugendpsychologie Rücksicht zu nehmen. Darum gab der Referent die jugendpsychologischen Gesichtspunkte für Unter-, Mittel- und Oberstufe.

Die Diskussion war lebendig und anregend. Sie zeigte in gesunder Polarität die Statik der älteren Generation und die Dynamik der jüngeren Generation. Zunächst bezog sich die Auseinandersetzung auf grundsätzliche, dann auf einzelne Fragen. Einige Gedanken seien festgehalten: „Wir reden so viel von Reform der Lehrpläne und meinen Reform des Religionslehrers.“ Hier spielt die Ausbildung und die innere seelische Haltung eine große Rolle. „Der Religionslehrer muß intim betrachtend an die Stoffe herangehen und die Beziehung zum Leben herstellen . . ., damit die Wahrheit in die Seele und das Leben des Schülers einsickern kann.“ Von allen Teilnehmern wurde eine einheitliche Stoffverteilung mit klaren Jahreszielen für jede Klasse, auch für die Oberstufe, gefordert. In der Mittelstufe soll die vertiefte Durchnahme des Alten Testaments der vertieften Behandlung des Neuen Testaments vorangehen. Bezüglich der bisherigen Unterschiede in den einzelnen Bistümern wurde eine völlige Einigung erzielt. Bezüglich der Oberstufe wurde folgende Stoffverteilung vorgenommen: Obersekunda: Jesus Christus der Gottmensch und Erlöser; Unterprima: Das christliche Gottesbild; Oberprima: Christliche Lebensführung und Lebensgestaltung. Außerdem die Kirchengeschichte in ideengeschichtlicher Betrachtung. Trotz einiger Einwände wurde die christliche Lebenslehre für Oberprima beibehalten: aus dem Glauben soll das christliche Leben folgen. Allgemein wurde eine stärkere Einbeziehung des Alten Testaments gewünscht und die Anregung gegeben, ein gutes Lesebuch aus dem Alten Testamente für die höheren Schulen zu schaffen.

Um zu einem greifbaren Resultate zu kommen, wurde eine Lehrplan-

kommission mit je zwei Vertretern der vier Diözesen: Limburg, Mainz, Speyer, Trier, gewählt, die nach den Weisungen der Tagung von Bad Ems und auf der Grundlage der bisherigen Vorarbeiten einen Plan ausarbeiten soll. Sie wird am 12. Februar in Mainz zusammentreten: das Ergebnis soll von der Bischöflichen Behörde in Trier den einzelnen Ordinariaten zur Genehmigung vorgelegt und der endgültige Plan bis zum 1. März der Regierung eingereicht werden.

Das Schlußwort dieser Sitzung sprach Frau Oberschulrätin Heitzer: Wir möchten die Jugend erziehen, daß sie die Welt wieder ernst nimmt. Das Letzte der menschlichen Existenz sei die Freiheit der Entscheidung und der Mut, auch in letzter einsamer Verantwortung, in christlicher Haltung festzustehen.

Den ev. Religionslehrern lag ein Plan vor, der von der Rheinisch-Hessischen Landeskirche in Gemeinschaft mit ev. Religionslehrern ausgearbeitet war.

#### Zum 4. Punkt: Ausbildung und Anstellung der Religionslehrer

Nach einem Kurzbericht über die Erteilung der „missio canonica“ in der kath. Kirche wurde länger dargelegt die vollständig neue Frage der „vocatio“ bei den Protestanten. Nach der Prüfung an der Universität soll von protestantischer Seite nur eine vorläufige Bevollmächtigung erteilt werden, weil es nicht möglich sei, daß die verschiedenen Kirchen bei der Prüfung vertreten seien. Auch der Pfarrer werde nicht gleich „ordiniert“. Wenn nach zwei Referendarjahren die Assessorprüfung abgelegt sei, solle eine endgültige Bevollmächtigung erfolgen. Der Religionslehrer soll als Mitglied der Kirche den Religionsunterricht erteilen. Da aber die Kirche auch bei der Assessorenprüfung nicht vertreten sei, sei folgendes ins Auge gefaßt: nach der Assessorenprüfung soll der ev. Religionslehrer auf Einladung und Kosten der Kirchen eine mehrtägige Freizeit halten. Im Anschluß daran soll in einer gottesdienstlichen Feier die endgültige Bevollmächtigung ausgesprochen werden. In dieser Frage sei mit dem Ministerium bereits Föhlung genommen.

Als letzter Punkt wurde erörtert die Anstellung von Geistlichen im höheren Schuldienst. In der ehemaligen Rheinprovinz war es selbstverständlich, daß der künftige kath. Religionslehrer das philologische Staatsexamen mit mehreren Fächern machte. Die Pfalz und Rheinhessen hatten eine andere Praxis. Durch einen Erlaß der Regierung wurde verordnet, daß es bis zu einem bestimmten Termine bei der bisherigen Praxis bleibe. Bei den Protestanten waren in manchen Bezirken nur Pfarrer Religionslehrer, in anderen Gegenden nur Nicht-Pfarrer, an anderen Stellen Pfarrer und Nicht-Pfarrer.

Die Regierung ist bereit, wegen des empfindlichen Mangels an Religionslehrern für eine Übergangszeit Konzessionen zu machen. Im Prinzip ist sie aber der Auffassung, daß der künftige Religionslehrer im Interesse des Faches und des Ansehens an einer Universität die wissenschaftliche Prüfung in Religion und einem anderen wissenschaftlichen Fach, dann nach einer Referendarzeit die Pädagogische Prüfung ablegen muß. Da die Teildisziplinen in Religion so zahlreich und umfangreich sind, soll also in Zukunft nur noch Fakultas in einem Nebenfach gefordert werden. Religion kann selbst nur noch als Hauptfach gewählt werden, nicht mehr als Nebenfach.

Jedoch sind diese Fragen noch in Fluß und sollen im Laufe des Jahres von einem interzonalen Schulausschuß behandelt werden.

Die Religionslehrer dankten der Regierung für das Zustandekommen der Tagung, für das große Interesse und Entgegenkommen und sprachen den Wunsch aus, daß solche Tagungen häufiger stattfinden möchten.

## **II. Lehrplankonferenz für kath. Religion in Mainz (12. 2. 1951)**

Auf der Tagung der Religionslehrer von Rheinland-Pfalz am 30./31. Januar 1951 in Bad Ems wurde im Einvernehmen mit der kirchlichen Behörde und der Landesregierung eine Lehrplankommission gewählt, deren Mitglieder den vier Bistümern des Landes Rheinland-Pfalz angehören. Diese Kommission trat am 12. Februar 1951 im Kultusministerium in Mainz zusammen.

Nach den Forderungen der Tagung in Bad Ems war vom Bistum Trier, das von der Regierung mit der Bearbeitung des Lehrplanes beauftragt ist, auf der Grundlage der bisherigen Vorarbeiten für einen neuen Lehrplan, ein Entwurf ausgearbeitet worden, der allen Teilnehmern der Konferenz als Manuskript vorlag. Der Gedankenaustausch war offen und rege. Drei Sitzungen brachten folgendes Resultat: Die Struktur des vorgelegten Planes wurde anerkannt; kleine Ergänzungen wurden vorgenommen; einige Formulierungen präziser gefaßt. Der Plan wurde von allen Teilnehmern angenommen. Die Landesregierung zeigte großes Interesse für die Arbeit an dem neuen Lehrplan und war über das Resultat sehr erfreut.

Nach kleinen Überarbeitungen wurde der Plan vom Bischöflichen Generalvikariat in Trier den zuständigen Ordinariaten zur Stellungnahme und Genehmigung übersandt. Nachdem alle Ordinariate ihre Zustimmung gegeben hatten, wurde der Plan am 27. Februar 1951 an die Regierung in Mainz übersandt. Er soll zu Beginn des neuen Schuljahres 1951/52 in Kraft treten.

Studienrat Dr. Franz Bläcker, Trier

## **Die Pfarrkartei**

Ein Vorschlag zu ihrer Weiterentwicklung

Die Pfarrkartei wird von den meisten Seelsorgern als ein notwendiges Übel empfunden. Als Hilfsmittel der Seelsorge ist sie erstaunlich jung. Noch 1921 klagt in den Bayer. Caritasblättern (II, S. 16) ein eifriger Priester: „Wir haben in München mit Ausnahme von einer oder ein paar Pfarreien keine Kartothek. Jahrelang wandern die Seelsorger durch die Straßen des Pfarrbezirks, und die Häuser bergen für sie lauter Geheimnisse und ungelöste Fragen.“ Eine Generation später heißt es dagegen in einer Pfarrei, die in revolutionärer Weise alles Unbeseelte und rein Formale ausmerzt: die Kartei, eine Art „Buch der Seelen“, sei unentbehrlich, sie sei „das wahre Antlitz der Pfarrei, die genaue Landkarte des geistlichen Bezirkes, in dem man das Evangelium verbreiten will.“ (Chéry, Pfarrgemeinde und Liturgie, Warendorf 1949, S. 198.) Und 1951 lesen wir von einer Pfarrei Zentralafrikas (Afrikabote 2, S. 50) von einem tödlich verunglückten Pater: ein Hauptzweck seiner Seelsorgsfahrt war: „er überprüfte seine Kartei . . . In seiner Kartei standen die Namen von 40 000 Christen und 14 000 Heiden“. Die Pfarrkartei hat sich also weithin durchgesetzt; sie ist die heute fast einzig mögliche Form des Status animarum, der durch das Tridentinische Konzil als Anwendung des „cognosco meas“ den Pfarrern zur strengen Pflicht gemacht ist (vgl. auch Synodalstatuten des Bistums Trier 135, 2a).

Bereits vor dem ersten Weltkrieg gingen von Trier entscheidende Impulse aus, die zur Einführung der Kartei in die Seelsorgsarbeit und vor allem zur Herstellung eines einheitlichen Kartenmaterials führten. Mit seiner grundlegenden Broschüre „Die Kartothek im Dienst der seelsorgerlichen und sonstigen Verwaltung“ (Trier, Paulinus-Druckerei 1914 u. 1920) gelang es dem damaligen Bistumssekretär C. Kammer, die Einheitsfamilienkarte zu schaffen, die in Postkartengröße und mit klarer Raumaufteilung von 1920 an alle bis dahin entstandenen Formulare ablöste, und die sich mit einigen unwesentlichen Änderungen auch heute noch in unseren Karteien findet, z. Z. zu beziehen von der Zentralstelle für kirchliche Statistik (Köln, Kaesenstraße) und von der Freien Vereinigung für Seelsorgshilfe (Freiburg, Werthmannhaus).

Wir haben also heute noch dasselbe Kartenmaterial wie in der Entstehungszeit der Pfarrkarteien, während im weltlichen Bereich das Karteiwesen ständig verbessert wurde und die Fehlerquellen der Anfangszeit längst beseitigt sind. Um nur einen Nachteil zu nennen, den wir seit 30 Jahren in der Pfarrkartei mitherumschleppen: die sog. „Reiter“ zur Kennzeichnung seelsorgerlicher Tatbestände. Die Zentralstelle für kirchl. Statistik schreibt dazu in ihrer Broschüre „Die Einheitspfarrkartothek, ein Hilfsmittel der Seelsorge“ (Köln 1941), die auch heute noch an Ratsuchende verschickt wird: „Im allgemeinen benutzt man die Reiter nur zur Feststellung vorübergehender Erscheinungen . . . eine Geburt, der die Taufe noch nicht gefolgt ist . . . standesamtliche Trauungen bis zur kirchlichen Trauung . . . die noch nicht besuchten Zugezogenen. Für die verschiedenen Zwecke nimmt man natürlich Reiter von verschiedenen Farben und Formen.“ Soweit gut. Aber das eben empfohlene Prinzip wird sofort aufgehoben durch ein Musterbeispiel, das weitgehend Nachahmung fand (zumal kein anderer Weg verraten wurde), in dem die Reiter fast ausschließlich für bleibende seelsorgerliche Tatbestände Verwendung finden: „In einer rhein. Großstadtpfarrei, die eine gut geführte Pfarrkartothek besitzt, erfolgt z. B. die Verwendung der Reiter in folgender Weise: Auf Rubrik Religion Reiter für Mischehe . . . Links: evgl. Kindererziehung, nicht getaufte Kinder, Konvertiten. Auf Rubrik Trauung: Zivilehe, wilde Ehe, evgl. geschlossene Ehe. In der Mitte der Karte: Ehescheidung oder Trennung. Links: . . . Kirchenaustritt, für jeden in der Familie ein Reiter. Bei dieser Verteilung der Reiter bleibt noch übersichtlicher Platz für andere Bezeichnungen . . .“ (A. a. O. S. 11/12). Jeder Pfarrer möge sich vorstellen, welche Reiterregimenter „verschieden an Farbe und Form“ sich auf seiner Kartei tummeln, und welches Durcheinander entsteht bei dem unvermeidlichen Verschieben und Herunterfallen der Reiter. Eine Pfarrei unserer Diözese, deren Kartei nach obigem Vorbild eingerichtet war, hatte bei 8500 Seelen über 1200 Reiter; der Schreiber dieser Zeilen erhielt vor wenigen Tagen die Karten von 180 neuen Pfarrkindern mit zirka 30 Reitern. — Immerhin stellte das von der Zentrale angeführte Beispiel den Versuch dar, die Kartei seelsorglich durcharbeiten. Es ist deshalb unverständlich, daß das Zitat mit der Einschränkung schließt (S. 12): „Das Beispiel soll nicht gelten als Anweisung zur Nachahmung, sondern nur als Vorbild zur Weckung des praktischen Verständnisses für die Auswertung der Kartothek.“ — Wir sind der Meinung: Wenn schon in ein paar tausend, und zwar gerade den größeren und schwereren Pfarreien Karteien bestehen; wenn in diesen Karteien übereinstimmend immer wieder dieselben seelsorgerlichen Tatbestände zu kennzeichnen sind, und wenn diese Karteien bei der heutigen Freizügigkeit auf gegenseitigen Austausch



angewiesen sind, dann muß das Kartenmaterial so beschaffen sein, daß mit den einfachsten Mitteln in allen Karteien übereinstimmend eine möglichst eingehende und unmißverständliche Erfassung der betr. Familie oder Person erfolgt.

Aus diesen Erwägungen heraus ist die folgende Karteikarte entwickelt, die seit einem Jahrzehnt in mehreren Pfarreien eingeführt ist und sich bewährt hat.

Zum Auszählen >					Für Reiter >								
Kath. Mischebe	Ev.	Civil	Scheid- ung	Civil- ehe	Tot Elternteil u. 50	Abwes. stasie	Apo- stasie	3 Kind u. mehr	Bald. Besuch	Ca- ritas	Erst- kom.	Fir- mung	Kart. un- vollst.
Mann					Beruf				Wohnung ab 19				
Vorname					Geb. wann? wo?				Konf.		ab 19		
Frau geborene					Geb. wann? wo?				Konf.		ab 19		
Vorname					Kirchl. Trau- ung		wann? wo?		wie?		ab 19		

#### KINDER und Personen, die ständig zum Haushalt gehören:

Rufname 1.	geb. wann? Wo (Pfarrei)	Konf.
2.	geb. wann? Wo (Pfarrei)	Konf.
3.	geb. wann? Wo (Pfarrei)	Konf.
4.	geb. wann? Wo (Pfarrei)	Konf.

Seelsorgebuch Nr.

Wenden!

Vorderseite der neuen Karte (Verlag der Paulinus-Druckerei)

Bei der neuen Karte ist das äußere Format beibehalten, so daß dieselben Karteikästen und eine Zeitlang zur Not auch die Karten der beiden Systeme nebeneinander benutzt werden können.

Die Raumaufteilung der Karte nimmt mehr Rücksicht auf die Ausfüllung mit der Schreibmaschine; einige Personalien werden präziser verlangt, so Tauf-pfarrei und Trauungskirche. Doch liegt nicht hierin der wesentliche Unterschied gegenüber dem früheren System. Dieser beginnt dort, wo die Karte anfängt, über Geburtsdatum und Wohnung hinaus das Gesicht der Familie zu verraten.

1. Die bleibenden seelsorgerlichen Tatbestände. Bei aller seelsorgerlichen Diskretion gibt es doch bei Familien und Einzelpersonen Tatbestände, die gleichsam publici juris sind, die also in der Kartothek offen in Erscheinung treten dürfen, auch wenn diese über Priester und Pfarrhelferin hinaus anderen Personen zugänglich werden könnte. Im weltlichen Bereich sind für solche bleibenden Tatbestände seit 20 Jahren die Reiter aus den Karteien ver-

bannt. An ihre Stelle tritt die Lochung oder die Auszahnung kleiner festgelegter Quadrate, die gekennzeichnet sind und deshalb auch bei einem Kartenaustausch jeden Kommentar erübrigen. Dementsprechend sind auf unserer Karte durch Eindruck und Zahnung die folgenden Fälle festgelegt, die sich oft wiederholen: Mischehe (mit Unterteilung, ob kath. oder evgl. oder rein zivil getraut); die rein zivile Trauung zweier kath. Partner; Scheidung und Apostasie; außerdem der seelsorgerlich wichtige Fall, daß in einer Familie ein Ehepartner unter

Familienname	Wohnung	Nr.	Wohnung	Nr.	Religion	Tag der Trauung
					M.	civil
					Fr.	kirchl.
kam von am						

Eltern: Vorname	geb.	Geburtsort	Beruf	geschieden, getr. v.
M.				Ww. v.
Fr.				geschieden, getr. v.
geb.				Ww. v.

Kinder: Name	geb.	Geburtsort	Rel.	Schule, Beruf	Verzog.	Besonderes
1.						
2.						
3.						
4.						

Familienkarte

Zentralstelle für kirchl. Statistik Köln

Nachdruck verboten.

Vorderseite der Einheitsfamilienkarte (zum Vergleich)

50 Jahren tot oder ständig abwesend (z. B. vermißt) ist; und ad lib. Kinderreichtum. Auf der Rückseite ist die Möglichkeit zum Auszählen und Kenntlichmachen vorgesehen für folgende Tatbestände: apostolische oder karitative Hilfsbereitschaft, prinzipielle Ablehnung von Sakramenten; Bezieher des Bistumsblattes; Neubürger; Einladung zu Männerwerk, Frauenwerk und Pfarrjugend; außerdem bleiben noch einige Rubriken frei für die Sonderwünsche jeder Pfarrei.

Es genügt also jeweils ein Durchblättern der Kartei, um ohne Reiter und Kommentare 14—17 Tatbestände festzustellen.

2. Vorübergehende seelsorgerliche Tatbestände. Hier ist die einzige Stelle, an der Reiter geduldet werden, freilich nicht „verschieden an Farbe und Form“, sondern nur ein Format auf vorgedrucktem Quadrat als Hinweis auf

eine noch nicht erledigte, aber zur Erledigung drängende Aufgabe. Ein Blick auf die Karte zeigt diese Aufgabengebiete: als wichtigstes die unvollständigen Karten, die durch Anfrage auf dem Meldeamt oder durch Hausbesuch zu ergänzen sind; dann die Familien, die man sich für baldigen seelsorgerlichen Hausbesuch oder für karitative Betreuung merken will; ferner die noch ausstehenden Taufen und zuletzt die Erstkommunikanten und Firmlinge vor der Aufstellung der definitiven Liste.

Weitere Kinder:

Rufname	Geb. wann?	Konf.	
5.	Wo (Pfarrei)		
6.	Geb. wann?	Konf.	
	Wo (Pfarrei)		
7.	Geb. wann?	Konf.	
	Wo (Pfarrei)		
8.	Geb. wann?	Konf.	
	Wo (Pfarrei)		

Einladen zu Männerwerk	Bemerkungen (verheiratete, auswärtige, verstorbene Kinder)
„ zu Pfarrjugend	
„ zu Frauenwerk	
Apostolisch, karitativ, hilfsbereit	
Betonte Ablehnung v. Sakrament.	
Bistumsblatt	
Neubürger	

Λ Zum Auszählen
--------------------

Rückseite der neuen Familienkarte

3. Das Seelsorgsbuch. Je länger ein Seelsorger in einer Pfarrei wirkt, um so klarer erstet vor seiner Seele das Bild der seiner Sorge anvertrauten Familien und Einzelpersonen. Wieviel pastorelles Wissen um die Seelen geht doch verloren, wenn ein Priester nach Jahrzehnten eine Pfarei verläßt oder stirbt. Aber auch der Priester selbst vergißt manches an Wissen um seine Pfarrkinder, was diese als selbstverständlich bei ihm voraussetzen. Wenn einmal bei einem Hausbesuch oder bei einer Aussprache das Vertrauen gewonnen ist, wenn sich eine Familie einmal erschlossen hat mit ihren oft so ängstlich geheimgehaltenen Wunden, aber auch mit dem, worauf sie stolz ist, und nach ein paar Monaten oder einem Jahr kommt der Priester wieder und hat das alles, was er so verständnisvoll hinnahm, vergessen, dann wird bei den Leuten

eine gewisse Enttäuschung wach. Deshalb heißt es in den Synodalstatuten der Diözese Trier (Art. 90, 3):

„In der ständig und möglichst genau geführten Pfarrkartei und im Familienbuch lege er (der Seelsorger) die durch die Hausbesuche gewonnenen Erkenntnisse und Erfahrungen mit der gebotenen Vorsicht schriftlich nieder.“ Über das „Wie“ dieses vorsichtigen Niederlegens schweigen die Statuten. Auch der Heilige Vater in seiner Ansprache vom 6. 2. 1951 an die Pfarrer und Fastenprediger der Stadt Rom (KAA 1951, S. 41) setzt voraus, daß die Kartei weit mehr ist als etwa ein Namensverzeichnis. „Die Pfarrkartothek . . . ein sehr nützliches Werkzeug, . . . erlaubt in der Tat, in einem Augenblick alle Bemerkungen zu finden, welche eine jede Familie betreffen und jeden Gläubigen.“ Soll man wirklich in der Kartei alle diese Bemerkungen finden? Auf der Rückseite der Karteikarte, die in alle möglichen Hände kommen kann (man denke in den zurückliegenden Jahren nur an die Evakuierung oder auch an die Gestapo), seelsorgerliche Erfahrungen zu skizzieren, dürfte nicht ratsam sein. Unabhängig voneinander sind viele Priester darauf gekommen, hierfür ein eigenes Buch anzulegen, das nur den Priestern und hauptamtlichen Helfern zugänglich ist; es enthält nicht wie etwa die Pfarrchronik außergewöhnliche Fälle, sondern es wird systematisch geführt und enthält in kürzester Form den ganzen Niederschlag des Hausbesuchs und der sonstigen Arbeit an den Seelen. Wir nennen es auf unserer Karte das Seelsorgsbuch, der bereits zitierte Chéry: das Buch der Seelen. — Die Niederschrift verzichtet möglichst darauf, den Namen der betr. Person oder Familie zu nennen; statt dessen werden die Notizen einfach fortlaufend numeriert, und nur diese Zahl wird dann auf der Karteikarte unter der Rubrik Seelsorgsbuch eingetragen. In Pfarreien mit mehreren Priestern oder hauptamtlichen Helfern empfiehlt es sich, hinter die Zahl ein Signum zu setzen: der Pfarrer sein P., der Kaplan sein K., die Schwester ihr S. Schon beim ersten Blick auf die Karte weiß dann jeder, wer die Familie kennt, oder wer bereits mit ihr zu tun hatte. Die im Seelsorgsbuch niedergelegte Charakterisierung der Familie ist nach Möglichkeit so zu formulieren, daß man sie den Leuten selbst vorlesen könnte, ohne sie zu verletzen. Sie muß enthalten die wesentlichen Dinge etwa eherechtlicher Art, die Ursachen der Entfremdung von Glauben und Sakramenten, Schuld und Sühne, große Anliegen und Sorgen usw. Daneben sollen aber auch kleine Züge nicht vergessen werden, die später oft bei einem erneuten Zusammentreffen gute Anknüpfungspunkte ergeben und die in dem Betreuten das Gefühl der familienhaften Zusammengehörigkeit zu Priester und Pfarrei wachwerden lassen. Chéry schreibt (a. a. O. S. 195) von diesem „Buch der Seelen“: „Es enthält nichts, was auf die priesterliche Geheimhaltungspflicht Bezug hat, aber es ist ausführlich . . . Die auf Grund unmittelbarer Anschauungen gemachten Feststellungen vermitteln ein lebendiges Bild. Man erinnert sich sofort des Milieus, der geistigen Verfassung und religiösen Verfassung der Personen, mit denen man erneut Beziehungen aufnehmen muß.“ Chéry rührt dann an einen wichtigen Punkt: den Austausch der Karten und der seelsorgerlichen Erfahrungen. „Die Aufzeichnungen schickt P. R. auch den betr. Pfarrern, wenn ein Getaufter oder eine Familie ihren Wohnsitz in eine andere Pfarrei verlegt . . . Es kommt selten vor, daß ein Pfarrer den Empfang der Mitteilungen bestätigt. Noch seltener ist, daß ein anderer solche Nachrichten schickt.“ In den deutschen Diözesen ist es nicht viel anders. Eine Stadtpfarrei unserer Diözese mit ständigem Zu- und Abgang von Dienstboten, Schülern,



Büroangestellten usf. aus ländlichen Gegenden verzeichnete in den Jahren 1940 bis 1950 auf dem Einwohnermeldeamt über 7000 An-(und spätere Ab-)meldungen. Die Evakuierung ist dabei nicht berücksichtigt. In derselben Zeit kamen an das Pfarramt nur sechs Meldungen mit seelsorgerlichen Hinweisen von ländlichen Mutterpfarreien der neu Zuziehenden. In Zentralafrika arbeitet man anders. Dort strömen z. Z. viele Auswanderer aus dem überfüllten Urundi in das wirtschaftlich bessergestellte Uganda, wo sie freilich auch mehr gefährdet sind. Die Missionare der Abgabengebiete resignieren nicht: „Dank einer trefflich geführten Kartothek . . . werden die verschiedenen Missionen in Uganda von der Ankunft der Christen exakt und genau benachrichtigt, und so finden die Heimatsuchenden in der neuen Pfarrei sofort Anschluß und seelsorgerliche Betreuung.“ (Afrikabote 1951, 2, S. 56.)

Deutschland hat z. Z. im Vergleich zu allen andern Ländern die günstigsten Vorbedingungen zur Schaffung und zum Ausbau seiner Pfarrkartotheken. Wir verdanken das letzten Endes dem inzwischen aufgegebenen System der Kirchensteuererhebung durch die Kirchengemeinden. Während es heute genügt, dem Finanzamt glaubhaft zu machen, daß man aus der Kirche ausgetreten oder geschieden oder Vater eines weiteren Kindes geworden ist, um die entsprechende Erleichterung in der Kirchensteuer zu erhalten, mußte das bis vor kurzem der Kirchengemeinde oder dem Gesamtverband gegenüber als der veranlagenden Stelle erfolgen. So kam es, daß selbst in den braunsten Zeiten des Dritten Reiches der Pfarrer jede Veränderung des Personenstandes erfuhr oder erfahren konnte. Auch heute noch bestehen bei uns diese Rechte der Kirchengemeinden auf Einsichtnahme in die Register der Einwohnermelde- und Standesämter. Wo noch keine Kartei besteht, oder wo sie in Unordnung geraten ist, sollte man die derzeitige günstige Rechtslage benutzen, um eine tadellose Pfarrkartothek zu schaffen. Die technischen Hilfsmittel stehen bereit. Die Arbeit lohnt sich freilich nur, wenn die Kartei durch die Liebe und Sorgfalt des Seelsorgers zu dem gemacht wird, was sie sein soll, zu einem „Buch der Seelen, zum geistigen Anflitz der Pfarrgemeinde“.\*

Definitor N. Jonas, Pfarrer in Trier-Liebfrauen.

---

\* Die neue Karteikarte kann vom Paulinus-Verlag Trier bezogen werden.

# B E S P R E C H U N G E N

## NEUES TESTAMENT

M. Meinertz, Theologie des Neuen Testamentes. 1. Band: XII-247, 2. Band: VIII-389, Verlag Peter Hanstein, Bonn 1950, br. DM 10,80 bzw. 16,20 (= Ergänzungsband I/II zur Heil. Schrift des N. T.).

Mit dem 2. Band liegt nun die Theologie des N. T. von M. Meinertz vollständig vor, und damit ist die Bonner Bibel um ein Werk bereichert worden, das auf katholischer Seite eine wirkliche Lücke schließt. Mit berechtigter Genugtuung darf der Verfasser darauf hinweisen, daß seine Arbeit die erste katholische ausführliche Gesamtdarstellung der neutestamentlichen Theologie bietet. So wie die theologische Auswertung des Bibelwortes Endziel aller exegetischen Arbeit ist, so bildet die vorliegende Theologie des N.T. die Krönung aller Bemühungen um das N.T., die das Leben des Münsterer Neutestamentlers ausgefüllt haben. Alle Schwierigkeiten theologischer und darstellerischer Art überschauend, die sich einer solchen Gesamtdarstellung entgegenstellen, hat der Verfasser entschieden und glücklich den Grundgedanken durchgeführt: den theologischen Gehalt des N. T. positiv darzustellen, also nicht problemgeschichtlich und in breiten polemischen Auseinandersetzungen mit anderen Anschauungen, so daß der Leser sich wirklich „ganz dem biblischen Gedanken hingeben“ (Vorw. S. VII) kann. Nach reiflichem Abwägen aller methodischen Möglichkeiten hat er sich für folgenden Aufbau entschieden: er gruppiert die ganze Welt neutestamentlichen Gedankengutes um die entscheidenden Persönlichkeiten, die seine Träger waren. So ergeben sich ihm vier große Abschnitte: im ersten steht nach der Skizzierung der theologischen Bedeutung des Täufers die übermenschliche Persönlichkeit Jesu ganz und gar im Mittelpunkt als der Bringer des Gottesreiches mit all seinen Heilsgütern, im zweiten die Urgemeinde und ihr religiöses Leben, wie es vor allem durch ihre Führer Petrus und Jakobus geformt und gestaltet wird.

Der Hauptanteil des Werkes entfällt auf die paulinische Theologie, die im 3. Hauptabschnitt, dem ersten des 2. Bandes, dargestellt ist. Den vierten und letzten Teil beherrscht Gestalt und religiöse Gedankenwelt des Johannes, während eine Übersicht über die neutestamentlichen Bekenntnisformeln den Abschluß bildet. In diesen Rahmen ist aller Reichtum des neutestamentlichen Offenbarungsgeltes eingefangen und in seinen mannigfachen Verzweigungen aufgewiesen. Hier sei vor allem auf eines nachdrücklich hingewiesen: diese neutestamentliche Theologie besitzt eine eminente Bedeutung auch für den praktischen Seelsorger und Religionslehrer; sie ist das unentbehrliche Werkbuch, mit dessen Hilfe er sich nun den Stoff für Predigt, Vortrag und Bibelstunde erarbeiten kann und muß, wenn sich seine Verkündigung aus echten Quellen speisen will. Ein gediegen gearbeitetes Sachregister, in dem alle wesentlichen Begriffe und Inhalte neutestamentlicher Theologie berücksichtigt sind, macht dieses Erarbeiten zu einer lockenden Aufgabe.

K. Baus.

Regensburger Neues Testament, Band 2: Das Evangelium nach Markus, übersetzt und erklärt von J. Schmid, 2. umgearbeitete Aufl., Verlag Fr. Pustet, Regensburg 1950, 249 S., kart. DM 7,80, Hlw. DM 9,80.

An zahlreichen Stellen dieser umgearbeiteten Auflage erkennt man die bessernde Hand, die bald hier eine gediegenere Formulierung des Kommentars bietet, bald dort eine neue Erkenntnis verwertet oder einarbeitet. Nicht weniger als vier neue Exkurse sind beigegeben worden: über den Aussatz in der Bibel, über Golgotha und das Heilige Grab, über die Erfüllung der Schrift in der Passion Jesu und endlich über das Problem des Markusschlusses. So hat der Kommentar bei gleichgebliebenem Satzspiegel nicht nur 57 S. an Umfang gewonnen, es ist eine mannigfache Bereicherung, die ihm zuteil wurde. Trotz der Erweiterung ist aber die

straffe, zuchtvolle Anlage des Ganzen erhalten geblieben, und die knappen, gedrungenen Formulierungen zwingen nach wie vor den Benutzer zu echter Mitarbeit. - Warum werden eigentlich S. 13 unter den katholischen Kommentaren neben Dillersberger nicht auch die Bonner Bibel und die Herder-Bibel genannt? K. Baus.

J. Dillersberger, Lukas. Das Evangelium des hl. Lukas in theologischer und heilsgeschichtlicher Schau. I.: Maria, 3. Aufl. 1947. Verlag Otto Müller, Salzburg. 180 S., Hlw. 12,50 Sch.

Das 1. Bändchen der Lukaserklärung liegt in 3. Auflage vor, ein unveränderter Neudruck der Ausgabe von 1939, da Verfasser und Verlag Wert darauf legten, es in der Form zu belassen, in der es seinerzeit für die Veröffentlichung verboten wurde. Es bietet die Erklärung von Lk. 1, 1—38 in der bekannten Art des Verfassers, die sehr stark an die alexandrinische Methode der Schriftauslegung erinnert. Damit sind ihre unbestreitbaren Vorzüge wie auch ihre Grenzen angedeutet. K. Baus.

R. Graber, Petrus der Fels. Fragen um den Primat. Buch- und Kunstverlag Ettal, 1950, 67 S. kart.

Zwei Fragen stehen im Mittelpunkt dieser wissenschaftlich fundierten und methodisch einwandfrei geführten Untersuchung: 1. Gibt es eine befriedigende Erklärung für das Schweigen von Markus und Lukas über die Primatsklausel, die man nach Mt. 16, 16 ff. auch bei ihnen erwarten sollte? 2. Welches ist der zeitgeschichtliche Hintergrund von Johannes 21 und welche Beweiskraft kommt ihm für die Sukzession des Primates zu?

Den zeitgeschichtlichen Anlaß für das johanneische Nachtragskapitel findet Gr. in dem Eingreifen des Papstes Klemens in die innerkirchlichen Wirren von Korinth, das die Ruhestörer dazu bewogen habe, Rom gegenüber Hilfe bei dem einzigen noch lebenden Apostel Johannes in Ephesus zu suchen; dieser habe sie jedoch abgewiesen und durch den Nachtrag im Kap. 21 nachdrücklich betont, daß die höchste kirchliche Autorität nicht ihm, sondern dem Nachfolger des Petrus in Rom zukomme. Der Wert dieser Hypothese hängt natürlich davon ab, wie man das zeitliche Entstehungs-

verhältnis von Joh-ev. und dem 1. Klemensbrief sieht, und es hat den Anschein, als habe Gr. die Gründe für die Auffassung, im Brief des römischen Bischofs seien bereits Spuren des Joh-ev. zu erkennen, allzu leicht gewogen, vgl. dazu M. E. Boismard, Clément de Rome et l'évangile de Jean: Revue biblique 55 (1948) 376/87. — Mit ungleich stärkerer Bereitschaft zur Zustimmung folgt man den Ausführungen Gr.s zur ersten Frage: Methodisch geschickt macht er klar, daß Mk. und Lk. die Äußerung des Herrn auf das Petrusbekenntnis unmöglich vollständig wiedergeben; es war ihnen zur Zeit der Abfassung ihrer Evangelien nicht mehr möglich, wollten sie nicht durch den „theopolitischen“ Charakter der Primatsklausel den Träger des Primates selbst gefährden, der nach der Befreiung aus seiner Jerusalemer Haft im Jahre 42/43 sich aus den gleichen Erwägungen verborgen hielt, während Mt. darüber noch unbefangen sprechen konnte. Hier hat Gr. tatsächlich einen beachtlichen Beitrag zur Klärung einer wichtigen Frage geboten, der um so sympathischer wirkt, da er anspruchslos nur als Hypothese vorgelegt wird.

Karl Baus.

Brugger SJ., Walter, „Des Petrus letzte Mahnung.“ 140 S. Pilger-Verlag Speyer (Rhein) 1950. Halbleinenband DM 4,90.

Der Verfasser legt uns Erwägungen über den leider so wenig bekannten und darum auch selten ausgewerteten zweiten Petrusbrief vor, die „nicht der Wissenschaft, sondern dem christlichen Leben dienen wollen“ (S. 7). Beide: Wissenschaft und christliches Leben dürfen sich nie widersprechen oder ausschließen, am wenigsten in der Erklärung des Wortes Gottes, das selber „voll Leben ist und voll Kraft“ (Hebr. 4, 12). Das wird durch diese Erwägungen im positiven Sinn bestätigt. Das Sichtbarwerden einer gewissen Gliederung des Gedankenganges des Briefes wäre sicher vielen Lesern erwünscht. Die zweifache Übersetzung des Textes könnte dagegen manchen verwirren.

Peter Ketter †.

Heinrich Schwarzmann, Zur Tauftheologie des heiligen Paulus (Röm. 6). Kerle-Verlag Heidelberg 1950.

Diese Schrift des nunmehr achtzig-jährigen Verfassers ist das Muster einer sorgfältigen, methodisch sauberen Untersuchung. Sie behandelt die Lehre des Apostels Paulus von der Taufe nach Röm 6, 1—23. Das eigentliche Anliegen der Arbeit ist die Satzanalyse und Sinndeutung von 5 sowie der Nachweis, daß die gegebene Erklärung und Übersetzung der Auffassung entsprechen, die in der 2. mystagogischen Katechese Cyrills v. Jerusalem sich findet und dort von entscheidender Bedeutung ist. Der erste Abschnitt (S. 16—48) „Getauft auf Christus Jesus, v. 1—5“ behandelt Sinngehalt und Tragweite der Aussagen „mit Christus gestorben und begraben, der Sünde gestorben“ in fortwährender Auseinandersetzung mit der bisherigen Erklärung. Er erreicht seinen Höhepunkt in einer eindringlichen, sprachlichen und sachlichen Erklärung von v. 5 „mit Christus zur Lebenseinheit verwachsen“, wobei die ausschlaggebenden Begriffe „Nachbild“ und „Zusammenwachsen“ im Mittelpunkt stehen. Sprachgebrauch und Zusammenhang werden eingehend dargelegt und gegenüber abweichender Übersetzung und Erklärung sichergestellt. Ich bekenne gern, daß die vom Verfasser vorgeschlagene Übersetzung S. 105: „Wenn wir nämlich mit ihm in seinem Sterben durch dessen Nachbild zusammengewachsen sind, dann verwachsen wir erst recht mit ihm in seiner Auferstehung“, auch der von mir gegebenen überlegen ist, mag sie auch weniger flüssig sein. Sie ist so gründlich unterbaut, wie es bisher noch nirgends geschehen ist, so daß man der Zusammenfassung des Sinngehaltes S. 47 f. nur beipflichten kann. Die folgenden Abschnitte: Das neue Leben in Christus und das neue Leben (S. 49—93) weisen die gleichen Vorzüge auf und verdienen weithin Zustimmung. Der vierte Abschnitt S. 94—102: „Zusammenwachsen mit Christus (v. 5) bei Cyrill von Jerusalem“ wirkt zunächst etwas abwegig, ist aber, soweit ich urteilen kann, in seinem Ergebnis, daß Cyrill in der Auffassung von v. 5 mit der des Verfassers übereinstimmt, zutreffend. Es ist schade, daß Amt und Arbeit den Verfasser nicht früher zu biblisch-theologischen Untersuchungen

haben kommen lassen, an denen wir auch heute noch keinen Überfluß haben.  
Prof. Tillmann.

Schmidt-Pauli, Elisabeth, Die zwölf Apostel. 284 S., Hlw., 9 Bildtafeln. Pilger-Verlag Speyer (Rhein) 1950. Geb. DM 7,80.

Die Verfasserin widmet das Buch „der Jugend, damit die zwölf Apostel ihr sagen, was das Wichtigste auf Erden ist“. Vor allem denkt sie an die Firmlinge. In lebendigen Schilderungen werden zunächst die Apostel im Gefolge ihres Herrn dargestellt, dann wird über ihr Wirken in der jungen Kirche berichtet. Die Zahl 12 im Titel ist etwas ungenau, da auch von Judas, Matthias und Paulus die Rede ist. Einige geographische Angaben bedürfen der Nachprüfung. Im allgemeinen beruht die Darstellung auf den im Neuen Testament überlieferten Tatsachen. Ab und zu sind legendäre Züge eingeworben. Peter Ketter †.

Michl, Johann, Freiheit und Bindung. 32 S. Verlag von J. Pfeiffer, München 1950. Kart. DM 1,—.

Der Verfasser macht hier seine Rektoratsrede an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Freising vom 19. November 1949 weiteren Kreisen zugänglich. Zuerst schildert er den Kampf um die Freiheit, wie ihn Jesus gegen die Führer des jüdischen Volkes, Paulus gegen die Judaisten und die Orthodoxie gegen den Antinomismus in der Urkirche zu führen hatten. Dann legt er das Wesen der Freiheit dar und zeigt, daß es für den Menschen keine absolute Freiheit gibt, daß die wahre Freiheit im Herzen des Menschen wohnt und sich in der Liebe vollzieht. Das Heft verdient wärmste Empfehlung. Peter Ketter †.

M.-J. Lagrange OP., Das Evangelium von Jesus Christus. Ins Deutsche übertragen und eingeleitet von Otto Kuß. Kerle-Verlag Heidelberg 1949. 760 S. Geb. DM 15,—.

Nachdem M.-J. Lagrange OP. seine großen Kommentare zu den vier Evangelien geschrieben hatte, wurde er gedrängt, doch ein Leben Jesu in der richtigen chronologischen Ordnung zu schreiben. Aber nach vierzigjähriger reich gesegneter biblischer Forscherarbeit wußte er nur zu gut, daß dies unmöglich ist, wenn es auch noch so oft versucht wurde. „Die Evan-



gelen sind das einzige Leben Jesu, das man schreiben kann.“ Darum ging der Dreißigjährige daran, nicht ein „Leben Jesu“ alten Stils zu verfassen, sondern „Das Evangelium von Jesus Christus“ so zu erklären, daß er dem Leser „einen kurzen Kommentar zu der Synopse mit einigen geschichtlichen Erläuterungen“ bot. Eine griechische Synopse hatte Lagrange mit Lavergne 1926 veröffentlicht, eine französische 1927. Darin ist auch das Joh.-Evangelium aufgenommen. Das Evangelium von Jesus Christus ist so „gewissermaßen der Schlußstrich unter seine ungewöhnlich fruchtbare Lebensarbeit“. Die französische Ausgabe erschien 1928. Lagrange starb 1938. Es ist darum sehr zu begrüßen, daß Otto Kuß eine deutsche Übersetzung dieses Buches veröffentlicht hat. Manche Fragen läßt Lagrange in der Schwebe, z. B. wann und wie oft Jesus den Tempel gereinigt hat. Mit der überwiegenden Mehrheit der Exegeten nimmt Lagrange an, daß M. Magdalene, Maria von Bethanien und die anonyme Sünderin drei verschiedene Frauen gewesen sind (174 ff.). Die ganze Darstellung zeugt von einer warmen Christusbildung. Möge das Buch weite Verbreitung finden!

Peter Ketter †.

Ricciotti, Joseph, Das Leben Jesu. 701 S. Thomas-Morus-Verlag, Basel 1949. Geb. DM 22,—.

Es ist wohl ein Verdienst des Päpstl. Bibelinstituts zu Rom, daß die zu Beginn unseres Jahrhunderts in den romanischen Ländern sehr daniederliegende Bibelwissenschaft einen erfreulichen Aufschwung genommen hat. Die rasch aufeinanderfolgenden Auflagen dieses Werkes des Professors für die Geschichte des christlichen Orients an der Staatl. Universität in Rom über das Leben Jesu und ebenso seine zweibändige Storia d'Israele beweisen es. Die italienische Ausgabe des vorliegenden Buches hat im Kriegsjahr 1941 von April bis Oktober drei Auflagen von je 5000 Stück erlebt. Der Verfasser ist aufs beste vertraut mit den geschichtlichen, politisch archäologischen und literarkritischen Fragen, die er in der ausführlichen Einführung erörtert (S. 3—209). Die Darstellung ist lebendig und verrät in strittigen Fragen einen selbständigen Lösungsversuch. Das in erster Linie für ge-

bildete Laien bestimmte Werk gewinnt sehr durch die im Text zerstreuten 129 meist sehr guten Bilder, wie überhaupt die Ausstattung des Buches vorzüglich ist. S. 219 ist ein Druckfehler übersehen worden: statt Lk 1, 36 muß es 11, 36 heißen. Die Namensformung Quirinius ist besser als Quirinus (232). Statt „Volk der Erde“ für am haarez hieße es richtiger Landbevölkerung. Seite 237 hätte auf die Ergebnisse der letzten Ausgrabungen in der Geburtskirche zu Bethlehem kurz hingewiesen werden können. Neben dem Namen- und Sachregister wäre ein Schriftstellenverzeichnis sehr erwünscht.

Peter Ketter †.

Ricciotti, Joseph, Paulus. 606 S. Thomas-Morus-Verlag, Basel 1950. Geb.

Obgleich uns Joseph Holzner eine ausgezeichnete Paulusbiographie geschenkt hat, begrüßen wir dankbar diese deutsche Übersetzung des Werkes von Giuseppe Ricciotti. Der eigentlichen Biographie ist eine kritische Einführung vorausgeschickt, die rund ein Drittel des Buches umfaßt. Manches argumentum ad hominem gegen die rationalistische Hyperkritik ist ebenso schlagend wie humorvoll. Der Abschnitt über die Quellen der Paulusbiographie, besonders die Apostelgeschichte, hätte wohl etwas kürzer gefaßt werden können. Der Verfasser selbst spricht ja von einem „Friedhofspaziergang, vor dem er sich hüten will“ (S. 116). Die Ortskunde Ricciottis kommt der Darstellung sehr zugute. Besondere Anerkennung verdienen die 47 teilweise weniger bekannten Bilder des Anhangs. In der sonst guten Übersetzung stört die Genitivform „Pauls“. Peter Ketter †.

Tillmann, Fritz, Die sonntäglichen Evangelien. Im Dienste der Predigt erklärt. 864 S. Geb. DM 17,50.

ders., Die sonntäglichen Episteln. Im Dienste der Predigt erklärt. 739 S. Geb. DM 16,50.

ders., Die Episteln und Evangelien der Festtage. Im Dienste der Predigt erklärt. 542 S., 2. Aufl. Geb. DM 16,—. Die drei Bände sind erschienen im Patmos-Verlag, Düsseldorf 1950.

Es ist erfreulich, daß die Erklärungen der sonntäglichen Evangelien nun schon in achter, die der Episteln in

fünfter, die der Perikopen der Festtage in 2. Auflage vorliegen. Tillmann verzichtet auf fertige Homilien, wie sie z. B. Ries bietet, gibt aber jedesmal nach der Texterklärung Winke für die Predigt.

Peter Ketter †.

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 42. Band, 262 Seiten.

Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin W 35, 1949, DM 32,—.

Weit über den engeren Kreis der Fachleute hinaus wird das Wiedererscheinen der international hochgeschätzten „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft“ begrüßt. Von Erwin Prenschen begründet, von Hans Lietzmann durch stürmische Jahre hindurch fortgeführt, wird sie nun in Verbindung mit Walter Bauer und Joachim Jeremias von Walter Eltester herausgegeben. Der vorliegende 42. Band (1949) zählt auch Katholiken unter seinen Verfassern. Gewiß sieht der katholische Exeget manches Problem anders, aber er ist dankbar für vielfache Anregungen und Forschungsergebnisse.

Peter Ketter †.

#### KATHOLISCHE FRÖMMIGKEIT

Poschmann, Bernhard, Die Katholische Frömmigkeit. Echter-Verlag, Würzburg, 1949. 225 Seiten.

Der Verfasser hat nicht die katholische Frömmigkeit in ihren einzelnen Erscheinungsformen darstellen wollen, um diese dann auf ihren Gehalt zu prüfen. Ihm kam es darauf an, den Geist der Frömmigkeit hervorzuheben, der sich den Körper schafft. Als Grundlagen der katholischen Frömmigkeit betrachtet er das Verhältnis des Menschen zu dem unendlichen Schöpfer und heiligen Gott der Gnade, zu Christus, dem Gottmenschen und Erlöser, der Quelle des Lebens und dem Mittelpunkt des Kultes, und zur Kirche als der Trägerin göttlicher Gewalten und mystischem Leibe Christi. Die Geisteshaltung der katholischen Frömmigkeit ist Glaube, Hoffnung und Liebe. Sie findet ihre äußeren Formen im Gebetsleben und der sakramentalen Frömmigkeit. Hier und da hätte die Heilsbedeutung der menschlichen Natur Jesu Christi, die man aber nicht als eine gottmenschliche Natur bezeichnen kann (S. 57), kräftiger gezeichnet werden können.

Auch genügt es wohl nicht, zu sagen, die Kirche sei nur Vorbedingung für die Gnade. Das Verhältnis des Amtspriestertums zum allgemeinen Priestertum bedürfte in einer neuen Auflage einer Klärung. Darin möge auch einiges gesagt werden über das Dunkel des Glaubens, seine Reinigung und Erhellung, über die Reinigung der Hoffnung und über die Parusie des Herrn als Gegenstand der Hoffnung. Es wundert einen, daß der Verfasser in der Mystik nur eine außerordentliche Erscheinung sieht. Aus dem Gebot, bestimmte Heiligenfeste zu feiern, ergibt sich eine Pflicht zur Heiligenverehrung für den einzelnen. Das Werk von P., in bedrängter Zeit entstanden, wird vielen in innerer Bedrängnis helfen.

Ignaz Backes.

Grabmann, Martin, Das Seelenleben des hl. Thomas v. A. Nach seinen Werken und den Heiligsprechungsakten dargestellt. 3. Aufl. Paulus-Verlag, Freiburg i. Sch. 1949. 125 S.

Kurz vor seinem Tode hat Grabmann dem kaum geänderten Text der früheren Auflage des feinfühligsten Buches wertvolle neue Literaturverweise beigegeben.

Ignaz Backes.

Lull, Ramon, Das Buch vom Liebenden und Geliebten. Eine Mystische Spruchsammlung. Aus dem Altkatalanischen übersetzt und herausgegeben von Ludwig Klaiber, Verlag Otto Walter, Olten/Schweiz. 156 Seiten, SFr. 5,70.

Gerne folgt man dem Herausgeber, wenn er in das tragische Leben und die geistige Eigenart des hochgemuten Ramon Lull einführt, und liest dann bewundernd, freilich auch manchmal kritisch ablehnend, die feinsinnigen Sprüche.

Ignaz Backes.

Richstaetter, Carl, Christusfrömmigkeit, Verlag J.P. Bachem, Köln, 1949. 500 Seiten, gebunden 12,20 DM, brosch. 9,50 DM.

Die ausgedehnte Kenntnis mittelalterlicher Quellen der Frömmigkeit bot dem Verfasser die Grundlage eines wertvollen Teiles seiner Studie. Leider ist die neueste Kontroverse um den Verfasser der Imitatio Christi nicht dabei zur Sprache gekommen. Indem R. aber eine Gesamtgeschichte

der Christusfrömmigkeit bieten wollte, mußte er durchweg sein Material aus zweiter Hand übernehmen. Das Werk wirkt durch die Urteile des Verfassers anregend. Historisch mag man die Lücke in der Darstellung der sogenannten Methode von St. Sulpice bedauern. Dogmatische Bedenken erheben sich bei Ausdrücken wie gottmenschliches Wesen oder gottmenschliche Gestalt. Der Verfasser liebt es, dem sogenannten realen Christusbild, womit er die Erinnerung an das irdische Leben und Leiden des Herrn meint, das glorreiche Christusbild gegenüberzustellen. Ist die Glorie Christi nicht etwa eine Realität? Um seine These zu beweisen, daß in der altchristlichen Frömmigkeit die Glorie des Herrn keine große Rolle spielte, zitiert R. unter anderem aus dem Papyrus von Der-Balyzeh, der die ältesten Fragmente der ägyptischen Liturgie enthält, den Text: „Deinen Tod verkünden wir“ und unterläßt, die unmittelbar folgenden Worte mitzuteilen: „Und deine heilige Auferstehung preisen wir.“

Ignaz Backes.

Kronseder, Friedrich, Im Geheimnis. Verlag Josef Habbel, Regensburg, 1949, 145 Seiten.

Gott Vater wird auch als Mutter seines Sohnes angesprochen.

Ignaz Backes.

Stuart, Janet E., Christusfroh. Auszüge aus Briefen. Gesammelt von Maud Monahan. Ins Deutsche übertragen von Franz Schmal. Verlag Ars Sacra, München, 1949, 110 Seiten. Leinen 3,60 DM.

Die auf das Wesentliche gehenden Gedanken sind in ein geschmackvolles Gewand gekleidet. Ignaz Backes.

Steuart, H. J., Des Menschen letzte Liebe. Verlag Ars sacra, München, 1949. 126 Seiten. 3,60 DM.

Vom wachsenden Gnadenleben ist hier die Rede. Theologische Tiefe und vornehme Ausstattung vereinigen sich hier glücklich. Ignaz Backes.

Beck, Pius, Zu Füßen der Dreieinigkeit, Besinnliche Lesungen. Augustinus-Verlag, Würzburg, 1949. 127 Seiten. 4,80 DM.

Das Wachstum der Offenbarung vom AT zum NT ist nicht deutlich zu erkennen. Es scheint, als ob für B. die

Worte „Dreieinigkeit“ und „Dreifaltigkeit“ nicht immer Bezeichnung der göttlichen Personen seien.

Ignaz Backes.

O Mein Gott, Dreifaltiger. Gebete der Schwester Elisabeth von der Heiligen Dreifaltigkeit, Karmeliterin, erläutert von Eugen Vandeur. Aus dem Französischen übersetzt. Friedrich Pustet, Regensburg, 1950. 206 Seiten.

In diesen 41 Betrachtungen über die Dreieinigkeit wird ein Gebet der 1906 verstorbenen Elisabeth Catez erklärt, indem Perlen aus ihren Souvenirs gezeigt werden, die der Abt Vandeur mit seinen Gedanken umgibt. So werden freilich überall Risse spürbar, und nicht nur im sprachlichen Stil. Die Karmelitin hat Gott den Einsamen genannt, wo doch schon Hilarius von Poitiers uns darauf aufmerksam gemacht hat, daß mit der christlichen Trinitätslehre die Vorstellung von dem einsamen Gotte überwunden ist. Manchen Sätzen Vandeurs über das Verhältnis Christi zur Trinität liegt der Gedanke „Unus ex trinitate passus est“ ferne. Die Beziehung der Sendung zu dem göttlichen Hervorgang des Sohnes tritt nicht deutlich hervor. Vom Geiste der römischen Liturgie, die durch Christus zum Vater gewöhnlich betet, wird der Leser hier nicht ergriffen.

Ignaz Backes.

Graber, Rudolf, Maria im Gottgeheimnis der Schöpfung. Ein Beitrag zum Wesen des Christentums. Zweite Auflage. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1949. 128 Seiten. 2,80 DM.

G. will keine neuen dogmatischen Erkenntnisse bieten, sondern liebenden Herzen in symbolischer Schau die Gottesmutter, die Sophia, Ecclesia, die Agape, Virgo, Anima und „das neue Geschlecht“ nahebringen.

Ignaz Backes.

Rahner, Hugo, Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit. Verlag Anton Pustet, Graz-Salzburg-Wien, 1949. Zweite Auflage. 127 Seiten.

Die Christusfrömmigkeit des Heiligen steht im Mittelpunkt der Darstellung, die sich auszeichnet durch die Tiefe der Schau, die Weite des Blickes, die

Schönheit der Sprache und die Kraft der Gestaltung. Daß der Heilige Geist nur in der Kirche wirke, ist freilich nicht richtig. Ignaz Backes.

Veuthey, Leo, Einswerden mit Christus, Franziskanische Geisteslehre ins Deutsche übertragen von Josef Hosse. Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1949. 154 Seiten.

Die Übersetzung des Originaltitels „Itinerario dell' Anima Francescana“ hätte sich als Untertitel besser geeignet als das mißverständliche Wort „Geisteslehre“. Die Schrift unterrichtet über die Vergöttlichung in Christus als unser Ziel und Weg, über das asketische Leben in Christus als erstes Wegstück, und das mystische Leben als zweites Wegstück. In jenem ist die Rede von der Eingliederung in Christus, von Maria, vom Gebet und Meßopfer, von Armut, Demut und Keuschheit, Abtötung und Leiden; in diesem von der Notwendigkeit und Einteilung der Mystik, von der Vorbereitung darauf, von der passiven Bereitung und der mystischen Vollendung. Trotz einiger Unklarheiten, besonders in den mariologischen Ausführungen, ist der Wert des Buches, das viele Belege aus Bonaventura, Angela von Foligno und Veronika Giuliani bringt, anzuerkennen. Mit Recht hebt V. die Eigenart der franziskanischen Frömmigkeit gegenüber unchristlichen Mißdeutungen hervor. Franziskanische Sonderlehren und Christentum sind freilich nicht gleichzusetzen. Ignaz Backes.

Gräff, Richard, Herr, lehre uns beten. Gregorius-Verlag, vormals Friedrich Pustet, Regensburg, 1949. 202 Seiten. 4,80 DM.

Die Freude an dem mit Recht weit verbreiteten Buche, in dem die Heilige Schrift sehr ausgiebig verwertet ist, wird durch einige Einseitigkeiten, Ungenauigkeiten und Lässigkeiten im Stil und in den Verweisen getrübt.

Ignaz Backes.

Schmidt, Hermann, Geborgen im Vatergott. Ein Trostbuch von der göttlichen Vorsehung für eine apokalyptische Zeit. Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1949, 484 Seiten. 8,80 DM.

Der erste Teil handelt vom Vatergott, als Gott der Liebe und des Lebens,

der zweite von der Vorsehung unseres himmlischen Vaters. Die in schmuckloser Breite sich entfaltende Darstellung weist oft auf die rechte Einstellung des Willens hin. Die Geschichtstheologie ist zu sehr vereinfacht. Mängel in der theologischen Ausdrucksweise stören. Ignaz Backes.

Mayer, Johannes, An den Grenzen des Gottesreiches; die Redemptoristen und ihr Auftrag, Verlag Kemper, Heidelberg-Waibstadt, 66 Seiten.

Die kurze Übersicht über die Geschichte, Aufgaben und Eigenart der Redemptoristen weist hin auf das Gottes-, Christus- und Menschenbild des hl. Alfons, auf seine Marienfrömmigkeit und Ascese und auf die Zeitaufgabe, nämlich an den bedrohten Grenzen des Gottesreiches, die heute überall sind, bescheiden zu arbeiten mit dem Liebeser eifer eines Apostels und aus der Stille der Gebetseinsamkeit eines Karthäusers. „Je näher einer Gott ist, desto näher ist er auch den Menschen.“ Ignaz Backes.

Henze, Clemens M., Lourdes. Quellenmäßige Geschichte und Erscheinungen der Gnadenstätte, mit 10 Abbildungen, Bibliotheca Alfonsiana, Löwen, 1950. 200 Seiten. 5,— DM.

Die Darstellung ist sorgfältig und gut geschrieben. Obwohl genügend viele Kriterien darauf hinweisen, daß die Visionen der hl. Bernadette imaginative waren, pflichtet der in der mystischen Theologie bewanderte Verfasser der gewöhnlichen Meinung bei, die Muttergottes selber sei leibhaftig erschienen. Ignaz Backes.

Therese von Lisieux, Geschichte einer Seele. Herausgegeben von Otto Karrer. Verlag Ars sacra, München, 1949. XXIII und 239 Seiten.

Die Geschichte einer Seele. Selbstbiographie der hl. Theresia vom Kinde Jesu. 167.—171. Tausend. Johann Josef Zimmer-Verlag, Trier. 263 Seiten.

Es ist erstaunlich und erfreulich, daß die Selbstbiographie der hl. Theresia zugleich in zwei deutschen Übersetzungen vorliegt. Die im Zimmer-Verlag ist die bekannte vollständige Ausgabe der Schulbrüder in Kirnach-Villingen; die andere ist neu, gibt



eine geistvolle Einführung, läßt kleinere Stücke aus und ist sprachlich ein wirkliches Kunstwerk. Ignaz Backes.

### MORALTHEOLOGIE

Brunner, Peter, Erbarmen, Der Christ in der Entscheidung dieser Welt. Schwabenverlag Stuttgart 1948, 39 Seiten.

In beredter Sprache will der Verfasser an der Parabel vom barmherzigen Samariter nachweisen, daß nur christliches Erbarmen die Welt aus der Unordnung befreien kann. An der „gesetzlichen Regelung“ des Gemeinschaftslebens müssen die Christen zwar mitarbeiten, aber das bleibt für sie „ein fremdes Werk.“ Nur „das Wunder des Erbarmens“, in welchem das Erbarmen Christi zur Auswirkung kommt, (S. 37) ist dem Christen entsprechend und kann wirkliche Hilfe bringen. - Uns scheint der Verfasser nicht der Gefahr eines einseitigen Supranaturalismus entgangen zu sein. So wie die Gnade die Natur nicht aufhebt, kann auch die Liebe (Erbarmen) nicht ohne die Grundlage der Gerechtigkeit - der gesetzlichen Regelung - sein. Christus hat auch das alttestamentliche „Gesetz“ nicht aufgehoben, sondern erfüllt.

Seelhammer

Tillmann, Fritz, Der Meister ruft. Die katholische Sittenlehre gemeinverständlich dargestellt. Düsseldorf, Pathmos-Verlag 1948, 12 DM. Mit Freuden muß man das Erscheinen der II. Auflage dieses Buches begrüßen. Der neue Untertitel kennzeichnet noch besser als der frühere (Laienmoral) das Anliegen des Verfassers. Er vermittelt unter der Idee der Nachfolge Christi den reichen Inhalt des christlichen Lebens: das Ideal und Ziel, die gestaltenden Kräfte, die im wahren Sinne weltbewegende Wirkung. Gottesliebe, Selbst- und Nächstenliebe umschreiben erschöpfend die Gestaltung des christlichen Lebens in der Bedeutung für die Persönlichkeit und die Gemeinschaft. Die Ausführung ist entsprechend dem Anliegen des Verfassers, dem Leser den Reichtum und die Aufgaben des christlichen Lebens nahe zu bringen, eine positive Darlegung. Aber auch das Abweichen vom Ideal wird klar

als Sünde gezeigt mit ihrer besonderen Bedeutung für das Gotteskind. Wenn Tillmann die christliche Sittenlehre vornehmlich aus der Hl. Schrift begründet, so übersieht er nicht die Bedeutung der katholischen Tradition. Es kann ihn also nicht mit Recht der Vorwurf treffen, eine protestantische Methode anzuwenden. Es liegt vielmehr hierin ein besonderer Vorzug, der in seinem großen dreibändigen Handbuch der kath. Sittenlehre noch deutlicher in Erscheinung tritt, und mit dem er bewußt den im 19. Jahrhundert begonnenen, aber leider bald aufgegebenen Weg wieder beschreitet. So soll das eigentlich Christliche wieder mehr in den Vordergrund treten vor einer bloß philosophischen Begründung. Das Buch ist kein Nachschlagewerk, in dem man für alle Situationen aufgezeichnet findet, was man zu tun hat. Es ruft die Christen auf, ihr Gewissen zu orientieren an den Forderungen Christi und seiner Kirche und dann in verantwortlicher Entscheidung das Ideal, Christus nachfolgend, zu verwirklichen.

Wir wünschen das Buch in die Hände vieler Laien. Aber auch dem Priester kann es eine wesentliche Hilfe für die Verkündigung der christlichen Lehre sein. Ihm kann es freilich das im ganzen 5 Bände umfassende „Handbuch der kath. Sittenlehre“ nicht ersetzen.

Seelhammer

Otto Schilling: Grundriß der Moraltheologie. Freiburg 1949, 2. Auflage, Lwd. 16,— DM.

Dieses Buch ist wirklich ein Grundriß der kath. Moraltheologie und bietet das Wichtigste aus dem zweibändigen in deutscher und lateinischer Ausgabe erschienenen Werk: Lehrbuch der kath. Moraltheologie. Im ersten allgemeinen Teil, der Lehre von der sittlichen Ordnung, behandelt Schilling den Menschen als Subjekt der Sittlichkeit, die objektive und subjektive Norm, das Objekt der Sittlichkeit, die menschliche Handlung in ihrer Übereinstimmung mit der Norm als Tugend, in ihrem Abweichen als Sünde, und die Wiederherstellung der Ordnung durch die Gnade in den Sakramenten. Der zweite besondere Teil bringt die Lehre vom sittlichen Leben als Verwirklichung der Ord-

nung im Leben des Einzelnen und der Gemeinschaft. Nach der Darstellung der christlichen Selbstliebe folgen die Pflichten des religiösen Lebens gemäß den göttlichen Tugenden und dann die Pflichten des Gemeinschaftslebens, und zwar gegenüber dem Einzelnen und den verschiedenen Gemeinschaften. Daß Schilling die Fragen der sozialen Ethik mit besonderer Liebe behandelt, versteht sich von selbst, da er über dieses sein besonderes Forschungsgebiet mehrere Arbeiten veröffentlicht hat. Die eingestreuten apologetischen Bemerkungen verweisen auf seine „Apologie der kath. Moral“, Paderborn 1936. Die wichtigste Literatur ist angegeben. In der Behandlung der Gewissenszweifel vertritt Schilling den Aequiprobabilismus. Erschwert wird die Lektüre durch die vielen, manchmal langen Einschübe in Klammern im Text. Das Buch ist ein zuverlässiger Wegweiser durch die kath. Sittenlehre, doch ist es natürlich erlaubt, einen anderen Aufbau zu wählen und in den Fragen, über die noch Schulmeinungen bestehen, eine andere Lösung zu geben.

Seelhammer.

**Franziska Boesmler:** Der Cherub auf den Knien. Echter-Verlag, Würzburg. 1948, 136 S., DM 3,60. Die Sammlung „Bücher christlichen Lebens“ bringt 1948 in obigem Büchlein „Gedanken über Würde und Ehrfurcht“, ein Thema, über das in den letzten Jahren viel geschrieben wurde. Die Verfasserin spricht mit dem Verstand und dem Herzen zum Leser. Darum ist so klar und schön, was sie von der Würde des Menschen, des Christen, der Frau, des Priesters sagt, und so praktisch, was sie als Möglichkeit und Wirkung der Ehrfurcht im kleinen täglichen Leben aufzeigt. Möchten ihre Worte in viele Herzen dringen, auf daß bei der jungen und älteren Generation „die Ehrfurcht als natürliche Haltung des liebenden Menschen“ wieder wachse.

Es sei hier auch auf das feine Büchlein derselben Verfasserin aus dem Verlag Ars sacra hingewiesen: Die priesterliche Frau. Seelhammer. **Matthias Laros:** Die Botschaft des Herrn an diese Zeit. Friedrich Pustet, Regensburg o. J. (1950), kart. 6,— DM, Leinband 8,50 DM.

Das Buch ist der erste Teil einer

neuen Ausgabe des früheren vierbändigen Werkes: Evangelium hier und heute. Laros hat seine früheren Erwägungen zu den Sonntagsevangelien neu bearbeitet. Zum Teil ist der alte Text beibehalten, die Anwendung auf die Situation unserer Zeit, die sich seit 1937 verändert hat, ist den heutigen Fragen und Problemen angepaßt. Da in der Gegenwart die Wiedervereinigung der Christen eine so wichtige Angelegenheit der Kirche ist, kann es nicht wundern, wenn Laros diese Frage oft anschneidet, zumal er selbst auch sonst hierfür rege tätig ist. Laros geht den religiösen und sittlichen Fragen der Zeit nicht aus dem Wege und sucht in seiner lebendigen, eindrucksvollen Sprache Lösungen zu bieten, die auch der moderne Mensch, wenn er ehrlich nach der Wahrheit sucht, annehmen kann. Solche Menschen lesen das Buch sicher mit Nutzen, aber auch der Prediger des Evangeliums wird aus ihm sicher wertvolle Anregung schöpfen.

Seelhammer.

**Leo Wolpert:** Ereignisse und Gleichnisse. Ein Buch zum Lesen, Lehren und Leben. Friedr. Pustet, Regensburg o. J. (1950), kart. 5,50, Hlwd. 6,80 DM.

Der bekannte religiöse Schriftsteller hat hier noch einmal ein Buch geschrieben, das die Reihe seiner früheren Schriften ergänzt und zum Teil ersetzt, denn ein großer Teil ist vergriffen. Mit Fleiß hat er Geschichten, Legenden und Gleichnisse gesammelt und in der ihm eigenen Art aus jeder eine „Nutzanwendung“ gezogen. In irdischen Begebenheiten hat er mit gläubigem Herzen ein Bild des geistigen und ewigen Lebens gesehen. Das bietet er denen, die sich Zeit bewahren, an das zu denken, was nach den wenigen Erdentagen kommt. Und manchem täte es heute gut, sich zuweilen ein paar Minuten Zeit zu nehmen, die alten Geschichten zu lesen und danach sich zu besinnen, daß auch für ihn „eines notwendig ist“, nämlich seine Seele in der Hetze der Welt zu bewahren und zu rüsten für den Tag der Ewigkeit. Prediger und Katecheten finden hier manches Beispiel, und die Sammlung der Überschriften und ein Stichwortverzeichnis erleichtern ihnen ihre Arbeit.

Seelhammer.

## EINGESANDTE SCHRIFTEN

Die Aufnahme in dieses Verzeichnis bedeutet keine Empfehlung. Bei der großen Zahl der eingesandten Schriften können wir uns nur dann zu einer Besprechung verpflichten, wenn das Buch ausdrücklich von uns angefordert worden ist.

### Festschriften

- Adler, Nikolaus**, Vom Wort des Lebens, Festschrift zum 70. Geburtstag für Max Meinertz. Aschendorff, Münster 1950. 168 Seiten. Kart. DM 10,-. Geb. DM 12,-.
- Ahlmann, Tymbos** für Wilhelm Ahlmann. Ein Gedenkbuch. Herausgegeben von seinen Freunden. 326 Seit. DM 12,50. Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin W 35, 1951.
- Spael, Wilhelm**, Das Buch im Geistes-kampf. 100 Jahre Borromäusverein. 403 Seit. 32 Bildbeilagen. Leinen DM 9,50. Verlag d. Borromäusvereins, Bonn, 1950.
- Theologia Viatorum**. Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Berlin 1951. IX, 187 Seit., geb. 12,80. Verlag Walter de Gruyter, Berlin.

### Philosophie

- Aristoteles**, Metaphysik, Die Lehrschriften, übersetzt und erläutert von Dr. Paul Gohlke, Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn, 1951. Brosch. DM 12,-, 462 S.
- Spülbeck, Otto**, Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft. Morus-Verlag, Berlin 1950. 204 S., geb. 6,-, kart. 4,40 DM.
- Ziegler, Leopold**, Die Neue Wissenschaft. Universitas Aeterna. 157 Seit., brosch. DM 6,-, Kösel-Verlag München 1951.

### Fundamentaltheologie

- Brunner, August**, Glaube und Erkenntnis. Philosophisch-theologische Darlegung. 233 Seit., Ganzl. DM 8,50. Kösel-Verlag, München 1951.
- Dessauer, Friedrich**, Am Rande der Dinge. Über das Verhältnis von Wissen und Glauben. 56 Seiten. Pappband DM 2,80. Verlag Josef Knecht, Frankfurt-M. 1950.
- Möller, Joseph**, Der Geist und das Absolute. 221 S., brosch. DM 7,50, geb. DM 9,60. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1951.
- Zenkowsky, Basilus**, Das Bild vom Menschen in der Ostkirche. 68 Seit., brosch. DM 3,50. Evangelisches Verlagswerk Stuttgart 1951.

### Dogmatik

- Auer, Dr. Johann**, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik. Zweiter Teil: Das Wirken der Gnade. 266 Seit., kart. DM 10,50. Verlag Herder, Freiburg, 1951.
- Heiler, Friedrich**, Das neue Mariendogma im Lichte der Geschichte und im Urteil der Ökumene. Ernst-Reinhardt-Verlag, München/Basel. 160 S., Kart. DM 6,50.
- Poschmann, Bernh.**, Handbuch der Dogmengeschichte. Band IV Heft 3: Buße und Letzte Ölung. 138 Seit., kart. DM 12,-. Subskr. Preis DM 10,20. Verlag Herder, Freiburg/Brg., 1951.
- Premm, Matthias**, Katholische Glaubens-kunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik. Band I: „Gott der einwesentliche und dreipersonliche Schöpfer des Alls.“ XVI/588 Seiten, Leinen, DM 26,-. Verlag Herder Wien 1950.
- Rahner, Hugo, S.J.**, Maria und die Kirche. 128 Seiten, mit 4 Bildern. Ganzleinen

- DM 6,-, kart. DM 4,80. Marianischer Verlag Innsbruck, 1950.
- Rahner, Karl, S.J.**, Aufgenommen in den Himmel. 64 Seit., kart. DM 2,80. Marianischer Verlag Innsbruck, 1950.
- Scheeben**, Die Mysterien des Christentums. Zweite Aufl. 812 Seit. DM 28,-. Verlag Herder, Freiburg, 1951.
- Volk, Herm.**, Das neue Marien-Dogma. Regensburg-Münster 1951. 135 S., geb. DM 2,80.
- Zimmermann, Dr. J.**, Trinität, Schöpfung, Übernatur. 145 Seit., kart. DM 6,-. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1949.

### Exegese: Altes Testament

- Botterweck, G. Johannes**, Gott erkennen. Im Sprachgebrauch des Alten Testaments. 104 Seit., brosch. DM 9,50. Peter-Hanstein-Verlag GmbH, Bonn, 1951.
- Schilling, Othmar**, Der Jenseitsgedanke im Alten Testament. 133 Seiten, Halbl. Gedruckt: 1951 Rheingold-Verlag Mainz.
- Schneider, N.**, Die Geschäftsurkunden der Reichshauptstadt Ur (Uruk-ma) zur Zeit der 3. Dynastie von Ur (III). Sonderdruck aus „Orientalia“, Band 20, Heft 3, 1951.

### Exegese: Neues Testament

- Adler, Nikolaus**, Taufe und Handauflegung. Nach APG 8, 14-17. 131 Seiten. Verlag Aschendorff, Münster i. W. Kart. DM 7,65.
- Bultmann, Rudolf**, Theologie des Neuen Testaments. 2. Lieferung: Die Theologie des Paulus u. Johannes. J. C. B. Mohr, Tübingen 1951. Subskript.-Preis DM 3,60.
- Gutzwiller, Rich.**, Herr der Herrscher. Christus in der Geh. Offbg. Benziger-Einsiedeln 1951. 254 S., geb. DM 13,80.
- Osterloh, E., u. Engelland, H.**, Biblisch-Theologisches Handwörterbuch zur Lutherbibel. 2. u. 3. Lieferung. Subskriptionspreis je DM 3,40. Verlag Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1951.
- Solron, Thaddäus, OFM**, Die Kirche als der Leib Christi. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1951. 240 S., geb. DM 10,80.
- Schmid, Josef**, Das Evangelium nach Markus. 2. Auflage, 249 Seiten, kart. DM 7,80, geb. DM 9,80. Verlag Friedr. Pustet, Regensburg, 1950.
- v. Soden, Hans**, Urchristentum u. Geschichte. Bd. I: Grundsätzliches u. Neutestamentliches (Aufsätze u. Vorträge). J. C. B. Mohr, Tübingen 1951. IX, 278 S., brosch. 18,-, geb. DM 21,-.
- Tillmann, Fritz**, Die Episteln und Evangelien der Festtage. Im Dienste der Predigt erklärt. 642 Seiten, Leinen, DM 16,-. Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1950.
- ds.**, Ausgewählte Schriftlesungen. Für Predigt und Unterricht erklärt. Bd. I, 1. u. 2. Halbbd. Evangelien. 352 u. 354 S., geb. je Halbbd. DM 12,-. Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1951.

### Altchristliche Literatur

- Campanhausen, Hans Frhr. v.**, Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe. 52 Seit., brosch. DM 5,10. Carl-Winter-

Universitätsverlag GmbH., Heidelberg, 1951.

**Eibl, Hans, Augustinus, Vom Götterreich zum Gottesstaat.** Verlag Otto, Walter, Otten u. Freibg/Br. 1951. 280 S., geb.

**Newman, John Henry, Der Antichrist.** Nach der Lehre der Väter. 132 Seiten, brosch. DM 4,50. Kösel-Verlag München, 1951.

**Ziegler, A. W., Stimmen aus der Völkerwanderung.** 154 Seit., brosch. DM 3,80. Verlag Josef Habbel, Regensburg, 1950.

**Van der Meer, F., Augustinus, der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters.** Ins Deutsche übers. von N. Greitemann. Bachem-Köln 1951. 786 S., 24 Bilder, geb. DM 28,-.

#### Kirchengeschichte

**Archiv für mittelhessische Kirchengeschichte.** 2. Jahrgang 1950. 410 Seit., brosch. DM 12,-, Halbl. DM 15,-. Verlag der Jaegerschen Buchdruckerei Speyer.

**Blum, Peter, u. Schug, Peter, Die Pfarrkirche Hilgerath.** Erinnerungsausgabe u. Weichspiel 1950.

**Becher, Hubert, Die Jesuiten. Geschichte und Gestalt des Ordens.** 438 S. Ganzl. DM 17,50. Kösel-Verlag München, 1951.

**Hertling, Ludwig S. J., Geschichte der Katholischen Kirche.** 398 Seiten, geb. DM 14,-. Morus-Verlag, Berlin Dahlem, 1949.

#### Lebensbeschreibungen

**Höcht, Johannes Maria, Eine unbekannte deutsche Stigmatisierte, Magdalena Lorgier von Hadamar.** 28 Seiten, brosch. DM 1,50. Credo-Verlag, Wiesbaden, 1951.

**Höcht, Johannes Maria, Träger der Wundmale Christi.** 187 S., Ganzl. DM 10,50. Credo-Verlag, Wiesbaden, 1951.

**Hagen, August, Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus.** 387 Seiten, Halbl. Schwaben-Verlag, Stuttgart, 1948.

**Kawa, Elis., Herz spricht zum Herzen.** Ein Lebensbild von John Henry Newman. Morus-Verlag, Wien, 1951. 138 S., kart. 3,40, geb. DM 4,80.

**Lautenbacher, Guntram, Georg Feuerer, sein Leben und sein Werk.** 240 Seiten, Leinen DM 7,50. Verlag Habel, Regensburg, 1951.

**Kühner, Hans, Vinzenz von Paul.** Aus seinen Briefen, Vorträgen und Gesprächen, übertragen und eingeleitet von Hans Kühner. 272 Seiten, Ganzl., Band DM 14,80. Verlag Benziger & Co., Einsiedeln-Köln, 1951.

**Marie de Jesus O.C.D., Gestalt und Lehre.** 181 Seiten, Halbl. DM 7,90. Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1950.

**Lavedan, Henri, Auf der Galeere (Monsieur Vincent).** 286 S., Ganzl. Schutzumschlag DM 8,50. Schwaben-Verlag, Stuttgart, 1951.

**Steinbüchel, Theodor, Große Gestalten des Abendlandes.** 224 S., Ganzl. Schutzumschlag DM 9,60. Paulinus-Verlag, Trier, 1951.

**Zahn-Harnack, Agnes von, Adolf von Harnack.** 453 Seiten, Ganzl. DM 16,80. Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1951.

**Zinkl, Johannes, Dr., Magnus Jocham, Johannes Clericus 1808—1893, Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Theologie und Frömmigkeit im 19. Jahrhundert.** 267 Seiten, Leinen, Verlag Herder, Freiburg, 1950.

#### Moraltheologie

**Görres, Ida Friederike, Des anderen Last.** Ein Gespräch über die Barmherzigkeit. 4. Aufl., Leinen, DM 4,80, kart. DM 3,80. Verlag Josef Knecht, Frankfurt/M., 1950.

**Laros, Matthias, Seid klug wie die Schlangen und einfältig wie die Tauben.** 100 Seiten, geb. DM 4,20. Verlag Josef Knecht, Frankfurt-M., 1950.

**Lenz, Dr. Hubert, Das uneheliche Kind.** 116 S. Halbl. Köln 1951. Selbstverlag des Verfassers.

**Niedermeyer, Albert, Handbuch der speziellen Pastoralmedizin.** Bd. IV: Der ärztliche Eingriff. XII/376 S., geb. DM 20,-, Subskriptionspreis 13,-. DM. Herder-Wien, 1951.

**Steinbüchel, Theodor, Handbuch der Katholischen Sittenlehre.** Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre. Band 1/1 und 1/2 410 und 325 Seiten. Ganzl. (2 Teile) DM 33,-. Patmos-Verlag Düsseldorf, 1951.

**Steinbüchel, Theodor, Der Zerfall des christlichen Ethos im 19. Jahrhundert.** 172 Seiten, Leinen DM 7,80. Verlag Josef Knecht, Frankfurt/M., 1950.

**Tillmann, Fritz, Handbuch der katholischen Sittenlehre.** Band IV/I-II. 4. Aufl. Ganzl. DM 33,-, kart. DM 28,50. 496 und 316 Seit. Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1951.

#### Mystische und asketische Literatur

**Schamoni, Wilhelm, Stigmata, Hysterie oder Gnade?** 52 Seiten. Halbl. Schutzumschlag, kart. DM 2,50, geb. DM 3,50. Credo-Verlag, Wiesbaden, 1951.

**Selhorst, Heinrich, Christliche Herzensbildung.** 36 S., brosch. DM 1,-. Verlag Johannes Volk, Aachen 1951.

**Symeon der Theologe, Licht vom Licht.** Hymnen, Deutsch von Kilian Kirchhoff. Verlag Kösel, München, 1951. 2. Aufl. 310 S., geb. 12,50 DM.

**Willam, Dr. Franz Michel, Unser Weg zu Gott.** Ein Buch zur religiösen Selbstbildung. 520 Seiten mit 53 Kupferdruckbildern DM 15,80. Manz-Verlag, München, 1951.

**Venthey, Leo, Das Vaterunser: Gebetswort und Gebethaltung.** Ins Deutsche übertragen von Josef Hosse. Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1951. 80 S., geb. DM 3,80.

#### Pastoraltheologie

**Bang-Kaup, Alfred, Der Sonntag in der Seelsorge.** 114 Seiten, kart. DM 3,30. St.-Michael-Verlag Fr. Borgmeyer, Frankfurt/Main.

**Grazioli, Angelo, Beichtvater und Seelsorger im Geiste des heiligen Josef Cassetto.** Übersetzt aus dem Italienischen von P. Franz Faeßler OSB. 286 Seiten, Leinen, Sfr. 13,80. Verlag Räder & Cie., Luzern. Deutsche Auslieferung in Deutschland: Kepplerhaus G.m.b.H., Stuttgart.

**Häubler, Friedr., Licht und Kraft für Kranke.** Laumann-Dülmen, 1950. 116 S., brosch. 1,75, geb. DM 2,80.

**Laros, Dr. Leitfaden zur katechetischen Vorbereitung auf die heilige Firmung.** 71 Seit., kart. DM 0,90. St.-Michael-Verlag Fr. Borgmeyer, Frankfurt/M., 1947.

**Ruckmich, Margarete, Die berufliche Mitarbeit der Frau in der kirchlichen Seelsorge.** 128 S., kart. DM 3,40. Seelsorge-Verlag, Freiburg/Brg., 1950.



# Neuerscheinungen und Neuauflagen

Herbst 1951

HANS WIRTZ

## *Die Witwe*

Leben in Leid und Neugestaltung

Etwa 250 Seiten. Leinenband etwa 7,— DM

Was das berühmte Ehebuch von Hans Wirtz „Vom Eros zur Ehe“ für Braut- und Eheleute geworden ist, das wird sein Witwenbuch für alle Frauen werden, die ihren Mann verloren haben oder ihn vermissen. Für Seelsorger, Freunde und Berater, die sich mit dem Problem der Witwe befassen, ist es ein praktisches Handbuch.

ALEXANDER BALDUS

## *Sigrid Undset*

Leben und Werk

111 Seiten, Leinenband 4,90 DM

Einer der besten Kenner der skandinavischen Literatur gibt hier aus tiefer menschlicher Vertrautheit heraus eine warmherzige Einführung in das Leben und Werk der größten nordischen Dichterin.

JOHANN BAPTIST AUFHAUSER

## *Hauptdaten zur Religions- und Geistesgeschichte der Menschheit*

2. Auflage, 80 Seiten, Kartiert 2,90 DM

Aus der Büchernot der Zeit erwachsen, bietet diese Zusammenstellung als Frucht einer 40jährigen Lehrtätigkeit die Hauptdaten der Geistes- und Religionsgeschichte der Menschheit in Auswahl der wichtigsten Persönlichkeiten.

OSWALT VON NOSTITZ

## *Georges Bernanos*

80 Seiten, Kartiert 2,50 DM

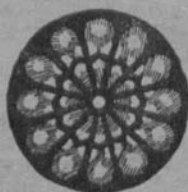
„Es ist Ihnen gelungen, mit einer doch sehr knappen Auswahl von ‚Persönlichem‘ ein wirklich lebendiges, überzeugendes und ans Herz greifendes Bild des Menschen Georges Bernanos zu gestalten . . .“

(Aus einem Brief von Ida Friederike Görres an den Verfasser.)

Durch jede Buchhandlung

**PILGER-VERLAG · SPEYER/RHEIN**

**BINSFELD**  
INHABER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI  
TRIER/MOSEL  
SÄARSTR. 39 · TELEFON 2938



Spezialhaus für  
**Mittelmoselweine**

**R. Lentzen-Deis**  
K.-G.

**Bernkastel-Kues**  
an der Mosel

Mehweinlieferant - Weingroßhandlung  
Ausländische - Süsse - Messweine

**J. B. Grachs Buchhandlung**

Weber - Philippi

**Trier - Hauptmarkt**

Fernruf 4492

seit 1846 gilt unsere besondere  
Pflege der

**Kathol. Theologie u. Liturgik**

Neuerscheinungen:

Messformular u. Brevier - Officium  
Mariä Himmelfahrt (15. 8.)

Eigenmessen des Bistums Trier

Hennen, Vesperbüchlein

Heders Sozialkatechismus

Ansichtssendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung

*Ein schönes*

**Geschenk**

*Huberta Schmetz*

**An ewigen Brunnlein**

Heiligengeschichten  
für die Kinder

Mit farbigen Bildern  
von Tilde Eisgruber

170 Seiten, Halbl. DM 5,70

Das Buch, das jetzt in 4. Auflage erscheint, wird, wie die dauernden Nachfragen zeigen, allenthalben freudig begrüßt. Es bedarf keiner weiteren Empfehlung.

Zu beziehen durch den  
Buchhandel

PAULINUS · VERLAG TRIER

DZ  
- 2. JAN. 52  
BIBLIOTHEK  
- 2. JAN. 52  
BIBLIOTHEK

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

60. JAHRGANG DES  
PASTOR BONUS

---

## inhalt

---

### AUFSÄTZE:

Die Glaubensentscheidung des allgemeinen Konzils von Chalkedon/ Ignaz Backes . . . . .	397
Der soziale Charakter der Eucharistie / Josef Barbel CSSR . . .	405
Die Predigt im Urteil des Laien / Hans Steinbach . . . . .	416
Familienausgleichskassen / Joseph Höffner . . . . .	425

### ÜBERSICHTEN UND BERICHTE:

Im Anfang war der Monotheismus / H. Schneider . . . . .	433
Zur Orientierung in der Una-Sancta-Frage / W. Bartz . . . . .	435
Erste internationale Konferenz für patristische Studien / K. Baus .	440
Ein vergessener Führer der katholischen Rheinischen Bewegung im 19. Jahrhundert / Joh. Schuth . . . . .	441
Privatim et secreto / Um die geheime Erneuerung des Ehemilens/ P. G. Oesterle . . . . .	445
Astrologie und Strafgesetz / P. Phil. Schmidt S. J. . . . .	447
Hat die Kirche ihre Stellungnahme gegenüber der Freimaurerei geändert? / Carl Kammer . . . . .	450
Die Landkrankenpflegerin / Albert Lahr . . . . .	453

BESPRECHUNGEN . . . . .	456
-------------------------	-----

---

NOVEMBER/DEZEMBER 1951

HEFT 11/12

---

PAULINUS-VERLAG-TRIER



Kirchenfenster · Glasmalerei

**Josef Fries, Trier**

Kapellenstraße 33 · Telefon 3220

## **Ein wertvolles Buch für unsere Kinder!**

4. neubearbeitete Auflage · 34. — 38. Tausend

Huberta Schmetz, Ursuline

### **An ewigen Brunnlein**

Mit farbigen Bildern von Tilde Eisgruber · 176 Seiten. Halbl. DM 5,70

**PAULINUS-VERLAG TRIER**

## **Loewenberg'sche Buchhandlung**

**N. Disteldorf, Trier, Neustrasse 7 · Fernsprecher 3115**

Sortiment, Antiquariat, Lehrmittel-, Papier- und Schreibwarenhandlung. Verlag

Schnelle, sorgfältige, reelle Besorgung von Büchern und Zeitschriften  
im Rahmen der Möglichkeit!

Stets Eingang von liturgischen, theologischen und wissenschaftlichen  
Neuerscheinungen.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ wird herausgegeben vom Professorenkollegium  
der Theologischen Fakultät in Trier.

**Schriftleiter:** Professor Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstraße 4.

**Mitglieder der Schriftleitung:** Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Olewigerstraße 139  
(Dogmatik); Prof. Dr. Wilh. Bartz, Karthaus über Trier, Brunostr. 23 (Fundamentaltheologie); Dozent Dr. Karl Baus, Trier, Auf der Jünger 1/3 (Frühchristliche Literatur); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Rudolfinum (Liturgiewissenschaft); Prof. Dr. Eduard Hegel, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte, Patrologie); Prof. Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstraße 4 (Pastoraltheologie, Christliche Gesellschaftslehre); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik und Homiletik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Matthias Schuler, Trier, Weberbachstraße 72 (Kirchengeschichte, Patrologie); Prof. Dr. Nikol. Seelhammer, Trier, Paulinstraße 64 (Moraltheologie); Prof. Dr. Anton Vögtle, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Bischof-Koadjutor Dr. Matthias Wehr, Sieh um Dich 2 (Kirchenrecht).

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Doppelheften. Preis: 15 DM  
zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM — Postscheckkonto Ludwigshafen Nr. 276 32.  
**Bestellungen und Anzeigen** an den Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 64/65. Druck:  
Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.



## **Die Glaubensentscheidung des allgemeinen Konzils von Chalkedon**

Von Professor Dr. Ignaz Backes

1500 Jahre trennen uns in diesen Tagen von den Verhandlungen zu Chalkedon im Oktober 451. Der Glaubensentscheid dieses Konzils stellt eine beachtliche Stufe dar, zu der hin und von der aus die Dogmen vom Primat des römischen Bischofs, von der Tradition und besonders vom Christusgeheimnis sich entwickelt haben<sup>1</sup>.

Papst Leo der Gr. bestimmte durch seine dem Konzile vorausgegangenen Lehrschreiben, besonders durch den „tomus“ an Flavian von Konstantinopel bis in den Wortlaut hinein den Inhalt des Glaubensentscheides. Leos Legaten waren führend in den Verhandlungen. Sie nahmen zwar Rücksicht auf das mangelnde Verständnis mancher Bischöfe für die Christologie Leos und wiesen ihnen nach, wie trotz der verschiedenen theologischen Ausdrucksweise Leo mit dem von den Monophysiten für sich beanspruchten Cyrill von Alexandrien († 444) im Glauben an Christus übereinstimme, so daß auch diese Bischöfe nach geschehener Prüfung dem „tomus“ Leos zustimmten. Aber in der entscheidenden Sitzung, da um den Wortlaut des Glaubensentscheides gerungen wurde, nahmen die Legaten kraft ihrer amtlichen Stellung und durch ihre persönliche Festigkeit eine so entschiedene Haltung ein, daß dem Glaubensdekret die Züge der Christologie Leos unverkennbar eingeprägt wurden.

Die kaiserlichen Kommissare hatten bei den ersten Verhandlungen den Wunsch ausgesprochen, das Konzil möge im Anschluß an die Glaubensregeln früherer Konzile einen eigenen Glaubensentscheid herausgeben. Ein Teil der Bischöfe hielt es aber nicht für tunlich, den beiden Symbolen von Nicaea 325 und Konstantinopel 381 ein neues hinzuzufügen. Schon in Ephesus 431 hatte man davon Abstand genommen, ein Symbol zu verfassen und sich damit begnügt, Nestorius als Irrlehrer abzusetzen (ohne genau zu sagen, worin seine Irrlehre bestehe) und Cyrills Christologie als übereinstimmend mit dem Glauben von Nicaea zu billigen<sup>2</sup>. Daher schlugen die römischen Legaten am 17. Oktober vor, man solle die beiden Symbole von 325 und 381 unberührt lassen, aber ihnen als Erläuterung jene Auslegung des Symbols von 325, die Cyrill von Alexandrien gegeben hatte, und ferner ohne Zusatz und Abstrich den „tomus“

<sup>1</sup> Vgl. Lex Theol. Kirche 2, 823/3; 7, 283/6. Dict. Théol Cath 2, 2190—2208. Hefele, H. J., Konziliengeschichte 2. Aufl. (1875 2, 313—578. Hefele-Leclercq H., Histoire des conciles 2 (1908), 649—880. Pius XII. in der Enzyklika „Sempiternus Rex“.

<sup>2</sup> Die Anathematismen Cyrills gegen Nestorius wurden nicht zu Ephesus 431 „definiert“, sondern zu den Akten genommen, also auch nicht ausdrücklich gebilligt.

Leos hinzufügen. Als einige monophysitisch denkende Mönche Leos Brief an Flavian nicht unterschreiben wollten, mußten sie sich sagen lassen, nach altem kirchlichen Recht seien alle Christen gehalten, die Glaubensunterweisung der Bischöfe anzunehmen. Wie es kam, daß die Mehrzahl der Bischöfe schließlich bereit war, einen eigenen Glaubensentscheid zu verfassen, ist aus den erhaltenen Akten nicht mehr ersichtlich. Das Glaubensdekret legt aber größten Wert darauf, die Linien, die von ihm aus rückwärts zu den früheren Glaubenserlassen laufen, deutlich zu ziehen. Schon eingangs sagt es, die Bischöfe hätten, um den Frieden im Glauben zu wahren, den richtigen Glauben der Väter erneuert, das Symbol von Nicaea (325) verkündet und das von Konstantinopel (381) anerkannt<sup>3</sup>. „Indem wir nun auch die Verordnung und die Glaubensvorschrift der früheren Synode von Ephesus (431) unter Coelestin und Cyrill annehmen, beschließen wir, daß dem rechten und tadellosen Glauben voranleuchte die Erklärung der 318 Väter zu Nicaea und daß auch gültig sei, was von den 150 Vätern zu Konstantinopel . . . beschlossen worden ist<sup>4</sup>.“ Es folgen im Wortlaut diese beiden Symbole, und danach wird die christologische Entscheidung so eingeleitet: „Es würde zwar dieses weise und heilsame Symbolum der göttlichen Gnade zureichen zu einer vollständigen Erkenntnis und Befestigung der Frömmigkeit“ . . . Aber im Hinblick auf die neuen Irrlehren „beschloß die heilige, große und allgemeine Synode, daß der Glaube der 318 Väter unangetastet bleibe, und daß auch Geltung habe die wegen der Pneumatomachen später von den 150 Vätern zu Konstantinopel gegebene Lehre, welche sie, nicht um dem Symbolum von Nicaea etwas Fehlendes beizufügen, sondern um ihr Bewußtsein über den Hl. Geist . . . schriftlich zu erklären, publiziert haben. Wegen derjenigen aber, welche das Geheimnis der Menschwerdung zu verderben suchen und den aus der hl. Maria Geborenen frech lästernd für einen bloßen Menschen halten, hat die hl. Synode die Synodalbriefe des hl. Cyrillus an Nestorius<sup>5</sup> und an die Morgenländer als zur Widerlegung des Nestorianismus dienlich angenommen und ihnen den Brief des hl. Erzbischofs Leo von Rom, der an Flavian . . . geschrieben, als mit der Lehre des hl. Petrus übereinstimmend und als eine Säule gegen alle Ketzler beigelegt.“

So hat das Konzil von Chalkedon, ohne eine theologisch ausgefeilte Darstellung der Überlieferung zu geben, uns ein deutliches Glaubensdokument hinterlassen von seiner Überzeugung, daß die Lehre der

<sup>3</sup> Cyrill und die übrige Kirche in Ägypten hatten von dem Symbol von 381, das ohne Zutun Alexandrias zustande gekommen war, lange Zeit keine Notiz genommen.

<sup>4</sup> Der deutsche Text schließt sich meistens an Hefele 2. Aufl. S. 468/9 an. Der griechische Text in *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (ed. Schwartz) t. 2 vol. 1 p. 126—128.

<sup>5</sup> Das Schreiben Cyrills, dem die 12 Anathematismen gegen Nestorius beigefügt sind, ist damit nicht gemeint, da es kein Synodalschreiben war. Also hat auch Chalkedon die Anathematismen Cyrills nicht gebilligt.

Kirche, auch wenn sie im Laufe der Zeit klarer ausgesprochen wird, dieselbe bleibt, und daß die Bischöfe als die Hüter und Lehrer des Wortes Gottes verpflichtet sind, bei ihren Erlassen an die früheren Entscheidungen sich zu halten. Gewiß gab Chalkedon ebenso wenig wie Ephesus 431 ein neues Symbol in einer an das Taufsymbold sich anlehnenden Form. Aber es hat seinen Glaubensentscheid als ebenso unfehlbar und bindend angesehen wie ein Symbol. Es wollte und konnte nicht die Kirche der Zukunft darauf festlegen, daß zu den beiden Symbolen von 325 und 381 kein Zusatz erfolgen dürfe<sup>6</sup>. Stellt es doch seinen eigenen Glaubensentscheid als eine Ergänzung dieser Symbole hin. Daher steht die Dogmenentwicklung der abendländischen katholischen Kirche im Einklang mit der Auffassung, die das Konzil von Chalkedon über die Glaubensüberlieferung hatte<sup>7</sup>, als es seine neuen Formulierungen des christologischen Dogmas mit den Worten begann: „Folgend den heiligen Vätern lehren wir“ und am Schluß sagte: „So haben früher die Propheten über ihn und dann Jesus Christus selbst uns belehrt. So hat es das Symbol der hl. Väter überliefert.“

Der größte Wert kommt der Glaubensentscheidung von Chalkedon für das christologische Dogma zu. Die Trennungslehre des aus der antiochenischen Schule hervorgegangenen Nestorius und die monophysitischen Tendenzen, die seit Apollinaris d. J. sich zeigten und bei dem Archimandriten Eutyches kraß hervortraten, wurden in Chalkedon verurteilt. Daher erwähnt der Glaubensentscheid eingangs sowohl die nestorianische Leugnung des Titel „Gottesgebärerin“ als auch den Versuch des Monophysitismus, von nur einer physis<sup>8</sup> des Fleisches und der Gottheit zu reden. Die letzten Worte spielen unverkennbar auf die berühmte Formel des Cyrill von Alexandrien an: nur eine physis des Gott-Logos, die Fleisch geworden ist. Cyrill hatte sie guten Glaubens als athanasianisch gegen die Zwei-Söhne-Lehre des Nestorius verwandt, während sie in Wirklichkeit von dem eben erwähnten Apollinaris d. J. stammt. Cyrill hatte sie freilich nicht im Sinne des Monophysitismus verstanden. Seine Auffassung war, daß das eine konkrete Ganze (physis) der Gottheit im Sohne Mensch geworden sei, ohne daß die Gottheit selber sich dadurch verändert habe. Die Monophysiten aber, die Cyrills Lehre für sich beanspruchten, verstanden die Formel im Sinne einer physis Christi aus Gottheit und Menschheit. Sie änderten daher den Wortlaut gerne um in: nur eine physis des Gott-Logos, der Mensch geworden ist. Das Konzil nahm davon Abstand, die Formel Cyrills überhaupt zu erwähnen, ver-

<sup>6</sup> Die Bestimmung am Schluß des Glaubensdekretes, es solle kein anderes Symbol gegeben werden, meint, kein Symbol anderer Art (heteron) solle verfaßt werden, zumal nicht in privater Urheberschaft, wie das schon geschehen war.

<sup>7</sup> Die schismatischen christlichen Gemeinden des Ostens bestreiten das zu Unrecht.

<sup>8</sup> Da bei den Griechen bis zum Konzil von Chalkedon physis mehrdeutig in der Christologie war, bleibt das Wort unübersetzt.

warf sie weder noch billigte sie. Sie war jetzt überholt und konnte leicht falsch im Sinne des Monophysitismus verstanden werden. Daher erwähnte der Entscheid in diesem Zusammenhange noch eigens die Glaubenslehre, daß die göttliche physis des Eingeborenen keineswegs durch Zusammenguß (sygchysis) mit der Menschheit leidensfähig geworden sei.

Auch im folgenden wandte sich der Glaubensentscheid in einem Atemzuge gegen die Trennungslehre, die „das Geheimnis der Menschwerdung in eine Zweiheit der Söhne zu zerreißen“ suchte, und zugleich gegen einzelne Irrtümer des Monophysitismus, um sich so von beiden Extremen abzusetzen. Vier Lehrsätze des Monophysitismus werden aufgeführt: die Gottheit des Eingeborenen sei leidensfähig; es gebe eine Mischung (krasis) oder einen Zusammenguß (sygchysis) der beiden physeis Christi; die Knechtgestalt des Sohnes sei von einer himmlischen oder irgendeiner andern von der unsrigen verschiedenen Wesenheit (usia); physeis des Herrn seien vor der Vereinigung zwei gewesen, aber nach der Vereinigung sei es nur mehr eine.

Die vorausgegangenen Verhandlungen hatten erwiesen, daß diese Irrtümer tatsächlich bei den Monophysiten, insbesondere bei Eutyches, verbreitet waren, wenngleich dieser die Vereinigung nicht als sygchysis bezeichnete<sup>9</sup>.

Es war nicht Aufgabe des Konzils darzulegen, worin damals die Probleme ihre Wurzeln hatten. Das waren die Lehre der griechischen Väter von der Vergöttlichung der menschlichen Natur Christi als des Beginns und der Quelle für die Vergöttlichung unserer eigenen Natur und die in Anbetung des einen Christus sich tief versenkende Frömmigkeit, die im Aktvollzug den Unterschied des Göttlichen und Menschlichen bei dem einen Christus übersah. Daher hatten auch rechtgläubige Väter, und nicht nur solche aus Alexandria, als vergleichende Bezeichnung der Einheit bei Christus das Wort *krasis* gebraucht. Man sprach davon, daß Christus einer aus 2 physeis sei. Der Monophysitismus bog diese Lehre um zu dem Irrtum, vor der Vereinigung 2 physeis, nach der Vereinigung nur eine. Es ist unnötig zu fragen, was sich Eutyches und andere bei den zwei physeis vor der Vereinigung gedacht haben, in ihm etwa, wie Leo d. Gr. es getan hat<sup>10</sup>, einen Anhänger der Lehre des Origenes von der Präexistenz der menschlichen Seelen, auch der Christi, zu sehen. Der Mangel an Klarheit der Vorstellungen ist dem Monophysitismus damals eigentümlich gewesen. Im Bewußtsein der Beter stand vorherrschend der gewaltige Abstand des in der Herrlichkeit thronenden Christus von unserer Armseligkeit. Daher lag es dem Eutyches völlig fern, Christus als Menschen gleichwesentlich mit uns zu nennen, zumal da das Wort *homousios* für die numerische Dieselbigkeit der göttlichen Natur des Vaters, Sohnes und Hl. Geistes seit Nicäa diene und das Kenn-

<sup>9</sup> Vgl. Acta Com. Oecum. (ed. Schwartz) t. 2 vol. 1 p. 142/3.

<sup>10</sup> Acta Com. Oecum. (ed. Schwartz) t. 2 vol. 4 p. 8; Leonis ep. 5 (al. 35).



wort der Rechtgläubigkeit war. Gefragt, wie er sich den Ursprung des menschlichen Leibes Christi denke, ob er ihn nicht als geboren aus der Jungfrau Maria anerkenne, ob er ihm — so hatte einst Apollinaris gelehrt und war deshalb verurteilt worden — einen himmlischen Ursprung zuschreibe, wußte Eutychis nur zu sagen, er sehe ihn nicht als homousios mit uns an.

Nachdem das Konzil im Glaubensentscheid die beiden entgegengesetzten Irrlehren des Nestorianismus und Monophysitismus direkt zurückgewiesen hatte, ging es nun dazu über, seine eigene Auffassung über Christus darzulegen, beginnend mit den Worten: „Folgend den heiligen Vätern lehren wir also alle einmütig, daß wir einen und denselben bekennen als den Sohn und unsern Herrn, Jesus Christus. Derselbe ist vollständig in der Gottheit und ist derselbe vollständig in der Menschheit. Er ist Gott in Wahrheit und derselbe ist Mensch in Wahrheit, bestehend aus vernunftbegabter Seele und Leib. Gemäß der Gottheit ist er wesensgleich dem Vater. Derselbe ist uns wesensgleich gemäß der Menschheit, in allem uns gleich (homoiós), ausgenommen die Sünde. Von Ewigkeit her ist er aus dem Vater gezeugt gemäß der Gottheit. Derselbe ist am Ende der Tage wegen uns und unseres Heiles (geboren) aus der Jungfrau Maria, der Gottesgebärerin, gemäß der Menschheit.“

Diese Formulierung wiederholt Worte des Briefes an die Hebräer (4, 15), des Symbols von Nicaea (Gott in Wahrheit; wesensgleich dem Vater; vom Vater gezeugt; um uns und unseres Heiles willen), der Verurteilung des Apollinaris unter Papst Damasus<sup>11</sup> (aus der vernunftbegabten Seele und dem Leibe) und vor allem des Cyrill von Alexandria<sup>12</sup>, der an die „Orientalen“ (d. h. Antiochiener) geschrieben hatte: „Ich bekenne den Sohn Gottes, den eingeborenen, vollständigen Gott und vollständigen Menschen aus vernunftbegabter Seele und Leib. Er ist von Ewigkeit aus dem Vater gezeugt gemäß der Gottheit. Derselbe ist aber am Ende der Tage um uns und unseres Heiles willen (geboren) aus der Jungfrau Maria gemäß der Menschheit. Derselbe ist wesensgleich dem Vater gemäß der Gottheit und uns wesensgleich gemäß der Menschheit.“

Indem das allgemeine Konzil von Chalkedon die Weise, das Wort „homousios“ auch für die spezifische Wesensgleichheit zu gebrauchen, von Cyrill übernahm, hat es zugleich eine gewisse Weite und Modifikation der theologischen Sprechweise sich zu eigen gemacht und darin etwas Neues geboten. Auch der Titel „Gottesgebärerin“ ist vor Chalkedon in keinem von einem allgemeinen Konzile selbst verfaßten Dokumente zu finden. Vor allem aber sind die Parallelen zu Leos „tomo“ an Flavian deutlich zu greifen<sup>13</sup>.

Beachtlich ist sodann, wie das Konzil in gefeiltem Stil und mit eben-

<sup>11</sup> Denzinger 65.

<sup>12</sup> Acta Conc. Oecum. (ed. Schwartz) t. 1 vol. 1 p. 17.

<sup>13</sup> Einzelnachweis bei Hefele-Leclercq 2, 728.

solcher Wucht als Gewandtheit die Vollständigkeit und Wahrheit sowie den Ursprung der beiden Naturen Christi konkret gegenüberstellt, ohne den Begriff *physis* hier zu gebrauchen. Nicht zuletzt fällt auf, wie stark gerade das Anliegen des Monophysitismus gewertet wurde, die Einheit Christi zu wahren, so daß das Konzil, jeder Trennung abhold, nicht müde wird zu wiederholen, es sei ein und derselbe, von dem alle diese Aussagen gelten.

Der Kern der Entscheidung von Chalkedon liegt in den nächsten Worten: „Wir bekennen einen und denselben, der Christus ist, Sohn, Herr, Eingeborener in zwei Naturen (en dyo physeson) ohne Zusammenguß und ohne Wandlung, ohne Zerreißen und ohne Trennung. Keineswegs ist der Unterschied der Naturen (physeon) wegen der Einigung aufgehoben. Vielmehr bewahren beide Naturen jede ihre Eigenheit und laufen zu einem Prosopon und einer Hypostase zusammen. Er ist nicht in zwei Prosopa geteilt oder auseinandergerissen, sondern (wir bekennen) einen und denselben eingeborenen Sohn, Gott Logos, den Herrn Jesus Christus, wie einst die Propheten über ihn kündeten und wie Jesus Christus selbst uns gelehrt und das Symbol der Väter uns überliefert hat.“

Diese Worte gehen von der unerschütterlichen Grundlage aus, daß Christus, von dem vorher gesagt wurde, er sei Gott und Mensch, doch einer ist, um dann dieses Problem in theologische Begriffe einzufangen. Verwandt wird dafür zunächst das Wort *physis*. Bei Cyrill hat *physis* noch keine klare Abgrenzung, wie die oben erwähnte berühmte Formel zeigt: eine *physis* des Gott-Logos, die Fleisch geworden ist. Im Glaubensentscheid von Chalkedon aber wird *physis* im Sinne des lateinischen „*natura*“ gebraucht für die konkrete singuläre Wesenheit. Mit Hilfe dieses Begriffs wird die viel umstrittene Formel geprägt, Christus, der eine, sei in zwei Naturen.

Zunächst ist textkritisch festzuhalten, daß der Originaltext so lautet und nicht: aus zwei Naturen. Petavius, Tillemont und Hefele haben den ausführlichen Nachweis, daß dieses die ursprüngliche Textgestalt war, erbracht. Zu ihrer Zeit boten nämlich die Ausgaben des griechischen Textes die andere Formel: aus 2 Naturen, wogegen die alten lateinischen Übersetzungen sagten: in duabus naturis. Heute ist die textkritische Frage restlos gelöst, seitdem uns der im 2. Weltkriege verstorbene Philologe Eduard Schwartz (Göttingen, Straßburg, München) seine gewaltige Ausgabe der *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (tom. 2=conc. Chalced.) geschenkt hat<sup>14</sup>. Aus ihr ersehen wir, daß nur 2 Handschriften der von ihm mit der Sigle B bezeichneten Aktensammlung die Lesart „aus zwei Naturen“ bringen, wogegen alle übrigen Textzeugen, griechische, lateinische, syrische und armenische stehen.

Beide Formeln, „aus zwei Naturen“ und „in zwei Naturen“ sind recht-

<sup>14</sup> Eine ausführliche Darlegung der Eigenart und Zusammensetzung dieser Ausgabe hat der Verfasser im *Histor. Jahrb.* 56 (1936) 509–519 gegeben.

gläubig. Die erste läßt freilich nicht erkennen, wie das Vorwort „aus“ zu verstehen sei. Für viele Griechen war der Ausdruck „Christus in zwei Naturen“ fremd und darum anstößig. Die Monophysiten gaben daher nur die Formel „aus zwei Naturen“ als zulässig aus. Abhängig von Cyrills Terminologie, deren tieferer Sinn ihnen verborgen blieb, und daher sklavisch an dessen Wort von der „einen physis Gottes, die Fleisch geworden ist“, festhaltend, meinten sie, die Formel „in zwei Naturen“ sprengte die Einheit Christi. Papst Leo aber im Abendland, das mit „natura“ bis dahin nicht immer denselben Sinn verband, den die Griechen bei „physis“ sich vorstellten, hielt es mit Recht für überliefert, rechtgläubig und klar zu sagen, daß der eine Christus in zwei Naturen sei. Daher mußten seine Legaten auf dieser Formel bestehen. Wenn sie bei den Verhandlungen eine andere Formulierung des Glaubenserlasses so entschieden ablehnten, daß sie mit der Abreise und einem Konzil im Abendlande drohten, dann kann es sich bei diesem anderen Wortlaut, für den sich Anatolius von Konstantinopel besonders einsetzte (wohl als ihr Urheber), nur um die den Monophysiten genehme Formulierung „aus zwei Naturen“ gehandelt haben, auch wenn die erhaltenen Akten sie uns nicht überliefert haben.

Die Weise, wie die Vereinigung beider Naturen bei Christus nicht zu denken sei, drückte der Glaubensentscheid von Chalkedon durch vier Adverbien aus. Die beiden ersten schließen die monophysitische Auffassung aus, die beiden letzten die nestorianische. Es sind freilich nur negative Aussagen, die so geboten werden

Um positiv zu sagen, wie die Einigung sei, betont das Konzil zunächst, daß beide Naturen Christi in der Vereinigung ihre jeweiligen Eigentümlichkeiten bewahrt haben. Die viel gerühmte Vergöttlichung des Menschlichen ist also nicht zu verstehen als Aufhebung und Verlust der geschöpflichen Wesensart. Daher ist für die Vereinigung die Vorstellung passend, daß ein Zusammengehen, ja Zusammenlaufen stattfindet, aber nicht ein Schwund des Geschöpflichen bei Christus. Für dieses Zusammengehen beider Naturen gibt das Konzil auch das Ziel an: „zu einem Prosopon und einer Hypostase.“

Terminologisch ist beachtenswert, daß beide Begriffsworte „Prosopon“ und „Hypostase“ durch „und“ verbunden sind, nicht etwa durch „oder“. Das Konzil hat also die beiden Termini nicht einfach gleichgesetzt, sondern sie nur nebeneinander gestellt, ohne ihr gegenseitiges Verhältnis klarzulegen, wenn es auch naheliegt, sie in demselben Sinne zu nehmen.

Der Grund, warum man so vorgeht, wird aus der Vorlage dieses ganzen Passus ersichtlich. Es ist Leos „tomus“ an Flavian, wo es heißt: „Salva igitur proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coeunte personam.“ Leo verwandte also natura und substantia gemäß der abendländischen Tradition in fast gleichem Sinne und stellte der utraque natura (substantia) die una persona gegenüber. Dem lateinischen

„persona“ entspricht zwar das griechische „prosopon“, aber die Griechen waren es weniger gewohnt, vom prosopon (=Erscheinungsform) bei der Christologie und Trinitätslehre zu sprechen, sondern liebten mehr das Wort „hypostasis“, das seit den drei großen kappadozischen Kirchenlehrern den Vorrang vor „usia“ und „physis“ bekam, um das zu bezeichnen, was wir Abendländer unter „Person“ in der Trinitätslehre und Christologie verstehen. Mit „hypostasis“ verband aber, wenn es lateinisch mit „substantia“ wiedergegeben wurde, der Abendländer eine andere Bedeutung. Daher brachte also, von Leo abhängig, der Glaubensentscheid von Chalkedon zu dem „eis hen prosopon“, das den abendländischen Terminus „in unam personam“ wörtlich wiedergab, den Zusatz: „eisman hypostasin.“

Es läßt sich nicht verkennen, daß der Glaubensentscheid von Chalkedon das Christusgeheimnis nicht so aussprach, wie die alexandrinische Theologie es gewohnt war, die es vornehmlich sah von dem göttlichen Logos her, der Fleisch geworden war, mit dem Fleische eine Vereinigung vorgenommen, das Fleisch sich zu eigen gemacht hatte. Chalkedons Gesichtspunkt für das Problem ist die Lehre von den zwei Naturen, die eine Vereinigung eingehen, zu einer Person (Hypostase) sich zusammentun.

Daher wird uns der bittere und lange Kampf verständlich, der um das Konzil von Chalkedon ausgefochten wurde, weil ein erheblicher Teil der Griechen im Glaubensentscheid von Chalkedon eine Preisgabe der Christologie Cyrills von Alexandrien und eine Wende zur Christologie der Antiochiener hin sah.

Chalkedon zeigt aber weder den Verzicht darauf, die Christologie von der Heilslehre her zu gestalten<sup>15</sup>, noch ist es ein bloßes Nebeneinander<sup>16</sup>, sondern es ist ein Sieg der Klarheit Leos d. Gr. und der Wahrheit des Apostolischen Stuhles von Rom.

Der Theologie aber stellte der Glaubensentscheid von Chalkedon, wie jede Lehrentscheidung bis zum heutigen Tage, neue und große Aufgaben. Es galt, in die Begriffe physis, usia, prosopon, hypostasis, substantia, natura und persona tiefer einzudringen und ihr gegenseitiges Verhältnis schärfer abzugrenzen. Die Griechen Leontius, Maximus Confessor und Joh. v. Damaskus, die Abendländer Boethius und Thomas von Aquin zeichneten sich hierbei besonders aus.

Auf der Grundlage von Chalkedon konnte sich später der Bau der scholastischen Christologie erheben, der überwiegend mit dem Material der patristischen Zeit errichtet wurde. Die Fragen der Scholastik nach dem Verhältnis der Menschwerdung zur Trinität, nach dem annehmenden Prinzip und dem Angenommenen, nach dem Unterschied von Annahme und Einigung lassen sich erst verstehen von der Zweinaturenlehre

<sup>15</sup> Vgl. Harnack, Ad. v., Dogmengeschichte (4. Aufl.) 2, 397.

<sup>16</sup> Vgl. Loofs Fr. in Realencyklopädie für prot. Theol. und Kirche (3. Aufl.) 4, 51.



Chalkedons her. Von dieser Voraussetzung her konnte die Scholastik sodann die Ausstattung der menschlichen Natur Christi in Weisheit, Gnade und Macht betrachten, ohne in die falsche Auffassung der Vergöttlichung, wie sie der Monophysitismus hatte, zu geraten. Ulrich von Straßburg verwandte als erster, freilich auch als einziger, den Ausdruck „Vergöttlichung“ für diese Vorzüge der menschlichen Natur Christi. Die Zweinaturenlehre Chalkedons bot der Scholastik die Möglichkeit, diese menschliche Natur Christi in ihrer Leidensfähigkeit und Sterblichkeit uns durchaus wesensgleich zu sehen. Dadurch trat die Lehre vom Werke Christi in das Licht des gläubigen Verständnisses der Scholastiker. Ganz gleich, ob die scholastischen Fragen gehen auf das Verdienst oder die Genugtuung Christi, auf den Loskauf oder das Opfer, oder gar auf die organisch-physische Wirkweise: zugrunde liegt die Lehre von der einen göttlichen Person, die sich in und mit der von ihr angeeigneten menschlichen Natur zum Vater wendet. Die ganze Christusfrömmigkeit des Mittelalters, wie sie uns in der Person des hl. Franz von Assisi und in der weit verbreiteten vita Christi des Karthäusers Ludolf von Sachsen begegnet, hat ernst gemacht mit der Lehre von der einen Person und den zwei Naturen. Die Christuslehre und Christusfrömmigkeit auch unserer Zeit darf von dieser Grundlage nicht abweichen.

## ***Der soziale Charakter der Eucharistie***

*Von Dr. Joseph Barbel CSSR., Luxemburg*

Wer über die Eucharistie schreiben will, der sieht sich einem Meer gegenüber, mare magnum. Unübersehbar dehnt sich vor ihm die Fülle des Stoffes, unzählbar sind die dicken Folianten, die kleinen und großen Bände und Abhandlungen, die Andachtsbücher und Predigthilfen, die diesem Geheimnis der Kirche gewidmet sind. Möglich, daß das, was man die soziale Seite der Eucharistie nennen kann, dabei etwas zu kurz gekommen ist. Jedenfalls wären manche Auseinandersetzungen heute nicht notwendig gewesen, wenn man die Spannungseinheit zwischen Einzelperson und Gemeinschaft, innerer Verwirklichung und äußerer Anteilnahme etwas tiefer überdacht hätte.

Es sollen also hier einige Gedanken geboten werden über die soziale Seite der Eucharistie. Mit der sozialen Frage, die uns allen auf den Fingern brennt, und die zunächst eine Frage der sozialen Gerechtigkeit ist, hat diese Fragestellung äußerlich wenig zu tun. Daß von der Eucharistie aber die stärksten Beweggründe und Kräfte zum Verständnis und zu einer grundsätzlichen, einer christlichen Haltung entsprechenden Lösung dieser Frage dem einzelnen Christen und der christlichen Gemeinschaft zufließen, das wird sich noch zeigen.

Um zu erklären, wie die Fragestellung nach dem sozialen Charakter der Eucharistie gemeint ist, gehen wir am besten von dem Befund aus,

wie er sich uns in manchen Pfarreien darbietet. Rein äußerlich gesehen hat sich die Einstellung zur Eucharistie in den letzten Jahrzehnten zum Besseren gewandelt. Das Hauptverdienst an dieser Besserung ist wohl der liturgischen Erneuerung zuzuschreiben. Das heilige Meßopfer, von ihm ist in der Hauptsache die Rede, stellt sich nicht mehr so sehr dar als eine Handlung, die der Priester, vom Volke möglichst weit abgerückt, am Altare vollzieht, während das Volk sich in seiner Weise beschäftigt. Das Bewußtsein dafür, daß das heilige Opfer eine gemeinschaftliche Handlung ist, ein gemeinschaftliches Tun, eine gemeinschaftliche Feier, ist gewachsen, besonders unter der Jugend, die allmählich in die Männer- und Frauenreihen heraufrückt. Aber der Gegensatz der Generationen ist doch noch wirksam. Manche aus der älteren Generation können sich mit den neueren, in Wirklichkeit zu einem guten Teil ursprünglichen Formen der Teilnahme an dem heiligen Opfer nicht recht aussöhnen. Es wird ihnen zuviel kommandiert. Die Besten aus ihnen möchten sich in ihrem persönlichen Beten nicht stören lassen. Sie sind es einmal so gewohnt. Viele ziehen überhaupt die passive Haltung während der heiligen Handlung vor, wahrscheinlich, weil ihnen die eminente Bedeutung dieses Gemeinschaftsaktes nie recht aufgegangen ist. Bei manchen aus der jüngeren Generation droht die Gefahr der Veräußerlichung, und diese Gefahr ist nicht nur in der Einbildung der Seelsorger da. Manche scheinen, wenigstens praktisch zu meinen, es genüge der korrekte Vollzug der Handlung, der Mitvollzug, so wie auch sie es wieder gewohnt sind. Alles andere ergebe sich dann mehr oder weniger selbsttätig. Mit anderen als den von ihnen geübten Formen der Teilnahme am Opfer vermögen sie sich oft nicht abzufinden. Beiden ist wohl damit gedient, wenn wir es versuchen, die soziale, die gemeinschaftliche Seite des eucharistischen Opfers in einigen Linien herauszustellen und dabei den Ton besonders auf die innere Teilnahme zu legen, die allem äußeren Tun erst den rechten Sinn und den tiefen Wert verleiht.

Bei beiden, Alten und Jungen, ist der Drang zur ganzen Teilnahme am heiligen Opfer, zur heiligen Kommunion, oft nicht sehr stark.

Es sind drei Momente herauszustellen. Einmal sollen zu dem sozialen Charakter der Sakramente im allgemeinen einige wichtige Gesichtspunkte vorgeführt werden. Zum zweiten sollen die Gedanken betont werden, welche den gemeinschaftlichen und gemeinschaftbildenden Charakter der Eucharistie herausheben. Endlich soll die notwendige Verbindung zwischen Opfer und Opfermahl erwogen werden. Dabei liegt der Ton auf der innerlich gefüllten Beteiligung.

### **1. Der soziale Charakter der Sakramente im allgemeinen**

Wenn wir uns etwas in der sakramentalen Welt umsehen, so wie sie sich uns in der Lehre der Kirche darbietet, so ist wohl das erste, das uns auffällt, der öffentliche Charakter dieser Welt. Die

Kirche macht kein Geheimnis aus ihren Sakramenten, sie spendet und vollzieht sie öffentlich, jedem sichtbar. Sie sucht nichts zu verbergen, weil sie nichts zu verbergen hat. Sie steht zu ihren Sakramenten. Hier wird man schon gleich vermuten, daß die Sakramente der Kirche etwas Wesentliches bedeuten, daß sie mit ihrem tiefsten, inneren Sein, mit ihrem Bestand überhaupt zusammenhängen. So ist es in der Tat. Die Kirche ist, so denkt sie über sich selbst, der Leib Christi, des Herrn, den Christus als Haupt sich selbst auferbaut durch seine Sakramente. Die Sakramente bilden die Kirche, sie gründen die Kirche, sie schaffen die Kirche. Die Kirche Christi, als der Leib des Herrn, als das Volk Gottes, als der neue Bund im Blute des Lammes, steht und fällt mit ihren Sakramenten.

Versuchen wir das an Beispielen, die von den einzelnen Sakramenten hergenommen sind, etwas zu verdeutlichen. Da ist die Taufe. Sie tilgt die Erbsünde. Sie schenkt das Leben der Gnade. So haben wir es gelernt. Aber da fehlt etwas. Die Taufe macht uns zu Kindern der Kirche, sie schenkt uns die Gliedschaft am Leibe des Herrn, sie nimmt uns auf in die Reihen des Volkes Gottes. Altchristliche Liturgien nennen in einem kühnen Vergleich den Taufbrunnen den Mutterschoß der Kirche. Als getaufte Christen stehen wir also unserem Gott gegenüber nicht allein da. Wir stehen ihm gegenüber, besser, wir sind ihm verbunden als Glieder einer großen Gemeinschaft, als Kinder der Mutter-Kirche. Da ist die Firmung. Sie schenkt uns den Gottesgeist, zu unserer eigenen Kraft und Stärke. Aber sie schenkt uns ihn vor allem, damit wir in der Gemeinschaft der Kirche, als Glieder der Kirche, selbsttätig handeln können, daß wir uns als Geistgesalbte in der Gemeinschaft unserer Kirche bewähren. Das Sakrament der Firmung ist das Sakrament der Welt-öffentlichkeit, das Sakrament der mündig gewordenen Kinder der Kirche, die in ihrem Beruf, auf ihrem Arbeitsplatz, im besten Sinne für die Kirche apostolisch tätig sein sollen. Sie ist so die notwendige Vollendung der Taufe. Da ist die Buße. Sie scheint das persönlichste unter allen Sakramenten zu sein und ist es in der Tat. Ohne die persönlichen Akte des Sünders, ohne Anklage, Reue und Vorsatz und ohne Bußleistung ist eine Verzeihung unmöglich. Aber die Verzeihung wird doch vermittelt durch die Kirche und in der Kirche. Die Kirche schenkt dem Todsünder den Frieden. Und der Friede mit der Kirche ist auch der Friede mit Gott. Der der Kirche anvertraute Schlüssel, der dem Sünder den Eintritt in die irdische Kirche ermöglicht, schließt ihm grundsätzlich auch die himmlische Herrlichkeit wieder auf. Da ist das Sakrament der Letzten Ölung. Wieder ist es die Kirche, die ihrem Kind vor seinem Hinübergang in die Ewigkeit ihre letzten Tröstungen schenkt und die es ihm in der Kraft ihres Herrn vermittelt, daß es aus einem Kind der irdischen Gemeinschaft der Kirche zu einem Glied der himmlischen Gemeinschaft der Seligen und Engel wird. Da ist das Sakrament der

Priesterweihe. Hier schafft sich der Herr selbst in seiner Kirche geeignete Werkzeuge, die ihm beim Vollzug der heiligen Eucharistie, und entsprechend im ganzen sakramentalen Bereich im Namen der Kirche dienen sollen, die auch in seinem Auftrag sein Wort künden und durch Beispiel und selbstlose Hingabe das ihnen anvertraute Volk Gottes zu Gott führen. Da ist das Sakrament der Ehe. Sein tiefster Sinn ist es, der Gemeinschaft der Kirche neue Glieder zu schenken, den sichtbaren Stoff zu bereiten, an dem sich das Wunder der Wiedergeburt und der Eingliederung in den Leib Christi, in der Taufe, vollzieht.

Wir sehen, wie der soziale, der gemeinschaftliche und gemeinschaftsbildende, gemeinschaftschaffende Charakter der Sakramente, wie ihre notwendige Beziehung zur Kirche, zur Gemeinschaft der Gläubigen, zum Volk Gottes, beherrschend im Vordergrund steht.

## 2. Der gemeinschaftsbildende Charakter der Eucharistie

Jedenfalls wird das alles mit besonderem Nachdruck von dem Sakrament gelten, das unübersehbar in der Herzmitte der Welt der Sakramente steht, aus dem alle Sakramente hervorquellen und in das sie auch wieder einmünden.

Gehen wir einmal vom äußeren Anblick aus, um dann von da aus zum tieferen Wesen vorzustoßen. Die heilige Eucharistie wird gefeiert im Raum der Kirche, in einem Gemeinschaftsraum, in dem sich die Gläubigen zusammenfinden, um das Gedächtnis des Herrn zu feiern. Diesem Gemeinschaftsraum entspricht der Gemeinschaftscharakter, der sich in der ganzen äußeren Struktur der Meßfeier selbst offenbart. Viele Gebete unserer Meßliturgie sind Wechselgebete, andere sind gemeinschaftliche Gebete, und beide fordern ihrem inneren Sinn nach eine gemeinsam betende Gemeinde. Selbst die Gebete, welche der Priester allein spricht, fassen lediglich die gemeinsamen Anliegen des versammelten Volkes zusammen. Der Priester spricht im Namen des Volkes als der offiziell bestellte Mittler des Volkes. Und auch dort, wo der Priester, wenigstens nach der heutigen Vorschrift, still und mit verhaltener Stimme scheinbar für sich betet, im Kanon der heiligen Messe, stehen die Anliegen des ganzen Volkes im Vordergrund, dort wird schließlich das Geheimnis vollzogen, das dem Heil des ganzen Volkes dient. Es ist schon so, daß auch rein äußerlich gesehen sich das gemeinschaftliche Gefüge der Eucharistie deutlich zeigt.

Aber wir müssen versuchen, etwas tiefer zu gehen. Der eigentliche Priester beim heiligen Opfer ist Christus, der ewige Hohepriester selbst. Es ist nicht nur so, daß Christus in der himmlischen Herrlichkeit einen Dienst versieht als Mittler des Neuen Bundes, durch den der Menschheit alle Gnaden und Gaben zufließen, es ist so, daß er der eigentliche Priester ist bei jeder heiligen Messe, die in der irdischen Kirche gefeiert wird. Das tritt besonders eindrucksvoll hervor in den Hauptworten der



Opferfeier, in den sogenannten Wandlungsworten. In diesem Augenblick läßt die Kirche dem Priester keine Freiheit. Nicht einmal die Kirche selbst gestattet sich die Freiheit der Wortwahl. Sie tritt ganz zurück hinter den Worten ihres Herrn. Das tritt dann weiter hervor in dem, was Christus hier tut. Er stellt sein Kreuz lebendig hinein in unseren Alltag. Das müssen wir wenigstens kurz erklären. Die Kirche sagt auf dem Konzil von Trient: Meßopfer und Kreuzopfer haben dieselbe Opfergabe und denselben Opferpriester. Verschieden ist allein die Weise der Darbringung, die Opferweise. Opfergabe ist der Herr in der Eucharistie: Christus, der Gottmensch, sein für uns hingegebener Leib, sein für uns vergossenes Blut, in den beiden Gestalten von Brot und Wein, und damit unzertrennlich verbunden die Seele und die Gottheit Jesu, der ganze Christus, so wie er sich am Kreuz seinem Vater aufgeopfert hat. Opferpriester ist der Herr in der Eucharistie: er gibt seinem stets lebendigen, nie aufhörenden Opferwillen sichtbaren Ausdruck durch die sakramentale Vergießung seines Blutes. Er setzt sein Kreuzopfer gegenwärtig im Geheimnis. Er vollzieht so im Geheimnis seine einmalige Hingabe am Kreuz. Verschieden ist allein die Opferweise: Das Kreuzopfer ist ein Blutopfer, sichtbar den menschlichen Augen. Die heilige Messe ist eine erhebende, geheimnis schwere Feier, nicht ein furchtbares Gericht über die Sünde im blutigen Tod des Gottessohnes. Und doch zeigt sich dem Auge des Glaubens, daß bei unserem Opfer im Schleier des Geheimnisses dasselbe geschieht, was am Kreuz geschah, daß derselbe Vorgang in seiner ganzen Mächtigkeit geheimnisvolle und lebendige Gegenwart wird. Das Opfer, das wir darbringen, ist das Leiden Christi selbst.

Für uns kommt es wesentlich darauf an, daß Christus das tut für sein Volk, für seine Gemeinde. Für uns und zu unserem Heile. Das Opfer am Kreuz hat der Herr dargebracht nicht seinerwegen, sondern um sein Leben hinzugeben als Lösegeld für die Vielen (Mt 20,28). Er hat darin den ewigen Bund abgeschlossen, der von den Propheten verheißen war, den Bund, in dem die sündigen Menschen wieder in Gnade aufgenommen wurden, so daß Gott ihrer Missetaten nicht mehr gedenkt, sie mit Wohltaten überschüttet und den Berufenen das ewige Erbe zuteil werden läßt. Jesus spricht beim Abendmahl von dem Leib, der für uns hingegeben, von dem Blut, das für uns vergossen wird, er nennt den Kelch selbst „den neuen Bund in meinem Blute“ (1 Kor 11,25; Lk 22,20). Was Christus beim Abendmahl tat, das tut er in jeder heiligen Messe. Und immer steht auch hier vor den Augen des Vaters das, was die innere Seele des Opfers unseres Herrn ausmacht, seine Hingabe an den Willen des Vaters für die Sünden der ganzen Welt. So tritt vom innersten Wesen des Opfers her, von dem, was Christus im Opfer für uns tut, die gemeinschaftbildende Kraft des Meßopfers deutlich zutage. Es gilt uns,

es gilt der Kirche, es gilt dem ganzen Volk: unseren Sünden, den Sünden des ganzen Volkes.

Den gleichen Eindruck empfangen wir, wenn wir auf das schauen, was der menschliche Priester tut als lebendiges Werkzeug in der Hand des Herrn. Das Sakrament der Priesterweihe ist in dem besonderen Sinne ein Sakrament der Kirche, daß der Priester nicht zunächst für sich aus der Schar der Gläubigen herausgenommen ist, zu seiner persönlichen Erhebung und Erbauung, zu seinem persönlichen Fortschritt in der Liebe zu Gott. Er ist zuerst und zunächst zum Priester geweiht für seinen Herrn und für seine Kirche, für das ganze Volk Gottes. Er steht durch sein Priesteramt im Dienste des ganzen Volkes. Das zeigt sich vor allem darin, daß das Herzstück der Messe, der Kanon, von der versammelten Gemeinde, die eine Kirche im Kleinen ist, durch das Amen bekräftigt wird, daß sie sich eins fühlt mit dem Priester, daß sie dadurch ihre Unterschrift gibt unter die Handlung, die der Priester allein als Diener Christi setzen kann, daß sie tätig eintritt in die Meßhandlung. Und wenn das Hochgebet dann wieder, zugleich als Überleitung zum Vaterunser, mit dem Amen des Volkes schließt, so kann auch das wieder als Beweis dafür gelten, daß die Gemeinde sich dem Dienste ihres Priesters anschließt und das Opfer des Herrn zu dem ihren macht. Das bestätigt sich auch wieder in den knappen Hinweisen, welche der Kanon enthält. In der Wandlungsbitte heißt es, daß Brot und Wein für uns der Leib und das Blut Christi werden, für die ganze Gemeinde der Kinder Gottes, für Klerus und Volk, für die ganze Kirche. In derselben Weise ist auch das Gedächtnisgebet geformt: „So sind wir denn eingedenk, wir, deine Diener und dein heiliges Volk.“ Dasselbe ergibt sich auch aus dem Fürbittgebet. Die ganze Kirche zieht hier auf in ihren verschiedenen Ständen, der Papst, der Ortsbischof, die Hierarchie und die versammelte Gemeinde mit all ihren Anliegen. Auch die Heiligen umstehen den Altar und die Verstorbenen werden nicht vergessen. Für manche Verstorbene wird eigens gebetet: für alle, die in Christus starben, und für die Seelen, die noch im Reinigungsorte sind. Im Dienste der Kirche teilt der Priester den Leib des Herrn aus als Speise der Seele und des Leibes. Und er beschließt seinen Dienst mit erneutem Gebet für die Gemeinde und mit dem Segen des Herrn für das ganze Volk Gottes.

Der gemeinschaftliche Charakter der Eucharistie zeigt sich dann auch in dem, was das Volk, die Gemeinde, beim heiligen Opfer zu tun hat. Gehen wir von dem aus, was sich immer mehr als Wahrheit herausgestellt hat. Jeder Christ, der durch die heilige Taufe in Christus mit der Kirche verbunden ist, ist dadurch Christus in gewisser Weise gleichförmig und bringt mit ihm das einzige Opfer dar, aus dem allein dem Volke Gottes und dem einzelnen Menschen Gnade und Versöhnung zufließen. Wie ist das zu verstehen?

Stellen wir, um Mißverständnisse zu vermeiden, eine Wahrheit gleich

ganz deutlich heraus: wir haben zu unterscheiden zwischen dem eigentlichen Vollzug des Opfers in der Opferhandlung, die dem Priester allein zukommt als dem geweihten Werkzeug in der Hand Christi, und zwischen der Opferdarbringung, welche die Gläubigen durch die Hände des Priesters vollziehen und in betender Gemeinschaft mit ihm. Das durch den Dienst des Priesters in der Wandlung vollzogene Opfer wird von den Gläubigen durch die Vermittlung des Priesters und vom Priester zugleich dem himmlischen Vater dargebracht als Opfer des Lobes und der Sühne für die ganze Kirche. Die gläubige Gemeinde bedient sich des Priesters als des ihr von Gott bestimmten Dieners, der das Opfer vollzieht und es dann in ihrem Auftrag und mit ihr Gott anbietet.

Hier ergibt sich dann auch wohl das wichtigste, was in der Meßpredigt zu sagen ist: alle opfern, mit und durch den Priester. Wir opfern nicht eine irdische Gabe. Wir opfern Christus, den Herrn selbst, wir opfern auch zugleich mit ihm, der sich seinem himmlischen Vater in jeder heiligen Messe als Opfer anbietet. Wir opfern also, aber wir müssen auch opfern in der Gesinnung Christi. Das heißt, daß wir den Anschluß gewinnen müssen an die Seele des Opfers Christi, an das Herzstück dieses Opfers, an die unbedingte Hingabe des Herrn an seinen Vater, der im Himmel ist. Und das bedeutet dann, daß wir uns auch selbst an Gott hingeben müssen. Wir opfern Christus, das ist das Entscheidende. Aber den Anschluß an das Opfer Christi gewinnen wir nur durch den Anschluß an die Opfergesinnung Christi, und dieser Anschluß an die Gesinnung der Hingabe Christi an den Willen des Vater gewinnen wir vor allem dadurch, daß wir uns selbst, mit allem was wir sind und haben, dem Willen des Vaters anheimgeben, mit Christus und durch ihn. Es muß das Bemühen dahin gehen, uns immer mehr der Gesinnung Christi anzugleichen, daß wir beim Opfer gesinnt seien, wie auch Christus gesinnt war. Nur so wird die heilige Messe auch, soweit es an den einzelnen Gläubigen liegt, das, als was sie im tiefsten Sinne auch von uns aus gesehen sein soll: die höchste Tat der Verherrlichung Gottes. Nur so wird das Opfer für jeden einzelnen Teilnehmer eine Quelle des Verdienstes und der Gnade, die zum ewigen Heil des einzelnen, und nach der Maßgabe der göttlichen Gerechtigkeit, zum Heile aller führt. Nur so wird auch im einzelnen Christen der Wille lebendig, der Opfergesinnung auch die Opfertat folgen zu lassen im täglichen Leben, in das wir aus dem gottesdienstlichen Raum hinaustreten. Hier wird sich die Opfergesinnung in der Opfertat bewähren müssen, im Dienste der Kirche, im Dienste der Gemeinschaft und des Nächsten.

Wenn man sich das vor Augen hält, ist man eigentlich gegen jeden Mißbrauch des Opfers gefeit. Grundsätzlich ist es unbedingt richtig, daß das Meßopfer, weil es eins ist mit dem Kreuzopfer, denselben unermesslichen Wert hat. So unerschöpflich aber diese Gnadenquelle ist, so beschränkt ist auf der anderen Seite die menschliche Aufnahmefähigkeit

und vor allem die menschliche Aufnahmewilligkeit. Es kommt auf den Glauben und die Hingabe an. Wo die innere Teilnahme fehlt, wo Glauben und Hingabe nicht vorhanden sind, da kann das Opfer seine Wirksamkeit nicht ausüben. Die heilige Messe kann also niemals einen Ersatz darstellen für unsere persönliche, von Gott geweckte und getragene religiös-sittliche Bemühung. Das gilt sogar für das Opfer des Herrn am Kreuz. Was ihm den Wert verlieh, war nicht die äußere Hinschlachtung, nicht die Hinrichtung, wie man eigentlich sagen muß, sondern die innere Gesinnung der Hingabe an den Willen des Vaters. Ein äußeres Opfer ohne diese Gesinnung der Hingabe an den Willen des Vaters, ein äußeres Opfer ohne diese Gesinnung muß notwendig wirkungslos bleiben. Rein äußerliche Teilnahme an dem Opfer des Herrn, also rein äußerliches Opfer, bringt uns keinen Segen. Mag da einer noch so viele Messen für sich halten lassen, ohne innere Anteilnahme, ohne die innere Gesinnung der Hingabe an den Willen des Vaters nützt ihm das nichts. Alles Zählen und Rechnen mit der Opferfrucht ohne diese Hingabe ist eine sinnlose mathematische Aufgabe, ist äußere Leistungsreligion, ist Rückfall in pharisäisches Gehaben, dem das „Wehe“ des Herrn mit allem Nachdruck gilt.

Gerade hier, was das innere Opfer angeht, die Seele des Opfers, die Herzmitte, das Kernstück des Opfers, stehen auch alle Gläubigen mit dem das Opfer vollziehenden Priester auf völlig gleicher Stufe. Hier betätigt sich vor allem das königliche Priestertum, in dem geistigen Opfer, in dem inneren, geistigen Nach- und Mitvollzug des Opfers unseres Herrn. Hier sind alle in Wahrheit und Wirklichkeit priesterliches Volk, Mit-Opfernde, im tiefsten Sinn Mitwirkende: „Wir, Deine Diener, und auch Dein heiliges Volk“ bringen Dir das Opfer dar. Alle sind Mitopfernde in einem echten Sinn, der ständiger Vervollkommnung fähig ist.

Und hier müssen wir mit den Forderungen, die wir an uns selbst und an unsere Gläubigen zu stellen haben, noch etwas weiter vorstoßen. Die heilige Messe ist „Andenken des Leidens des Herrn“. Sie verlangt deshalb von uns allen echte Leidensbereitschaft. Wir müssen bereit sein, das Leiden auf uns zu nehmen, das der Herr in seiner Vorsehung für uns bereithält. „Wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolgt, kann nicht mein Jünger sein“ (Lk 14, 27). Oder wie Paulus es sagt: „Wir müssen allzeit das Sterben Jesu an unserem Leibe tragen, auf daß auch das Leben Jesu an unserem Leibe sich offenbare“ (2 Kor 4, 10). Wir dürfen dabei allerdings nicht vergessen, daß das Leiden nicht der Sinn des Christentums, des Kreuzes und des Opfers ist. Ziel ist die Verherrlichung des ganzen Menschen, Ziel ist die Auferstehung, Ziel ist das Glück, die Freude und der Frieden. Der „kurze Augenblick der Trübsal bringt eine unvergleichlich große Fülle innerer Herrlichkeit“ (2 Kor 4, 17). Von größter Bedeutung ist schließlich: was wir in der Nachfolge des Herrn, in der inneren und äußeren Angleichung an seine Opfergesinnung tragen,



das wird auch der ganzen Gemeinschaft zugutekommen, das wird die Herrlichkeit des Reiches Gottes mehrten.

### 3. Opfer und Opfermahl

Die Hingabe an Gott im Opfer ist auch die beste Vorbereitung für die Teilnahme an der Opferfrucht, für die heilige Kommunion. Zum Opfer gehört logisch und sachlich auch die heilige Kommunion. Zum Opfer gehört das Opfermahl. Das Opfermahl ist der Abschluß, die Vollendung des Opfers, es ist die entsprechende Antwort Gottes auf unsere Hingabe im Opfer. Gott schenkt sich uns selbst. Indem wir den wahren Leib und das wahre Blut des Herrn in frommer Gesinnung genießen, treten wir in die innigste Gemeinschaft mit ihm, und durch ihn mit dem Vater und dem Heiligen Geist, mit der Heiligsten Dreifaltigkeit.

Der Zusammenhang zwischen Opfer und Mahl kann eigentlich kaum enger gedacht und dargestellt werden, als er tatsächlich ist. Die Eucharistie ist hineingestellt in den Rahmen eines Gedächtnismahles. Sie trägt nach außen ganz den Charakter eines Mahles. Was zunächst auffällt, ist eben, daß es sich um ein Mahl handelt. Sie ist mit Worten und Zeichen gestiftet, Brot und Wein, die ihren Mahlcharakter fest unterstreichen. Jesus nahm das Brot, sprach darüber ein Dankgebet, versicherte, das Brot, das er reiche, sei sein Leib und forderte zum Essen auf. Er nahm den Kelch mit Wein, versicherte, der Wein, den er ausschenke, sei sein Blut und reichte ihn zum Trinken dar. Was er reichte, war sein Opferleib, sein Opferblut, zum Essen und Trinken. Er befiehlt den Seinen, auch fernerhin zu tun, was er getan hat: sie sollen seinen Opferleib bereiten zum Genießen, sein Opferblut zum Trinken. Der Opferaltar ist ein Tisch, auf dem das Mahl bereitet wird. Deutlicher noch ist die Verheißungsrede der Eucharistie bei Johannes. Verlangt wird das Essen des Fleisches Christi, ja, der Ausdruck besagt eigentlich: zernagen, zerbeißen, kauen, und das Trinken seines Blutes. „Mein Fleisch ist eine wirkliche Speise und mein Blut ist ein wirklicher Trank.“ Am Essen seines Fleisches, am Trinken seines Blutes hängt für den Menschen alles. Selbstverständlich sind die Worte Jesu vom Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes ganz erfüllt von geistiger Kraft und geistigem Leben, und sie sollten nicht törichterweise auf tote Dinge, totes, rohes Fleisch, und dem Leben entzogenes Blut gedeutet werden. Beim Apostel Paulus, der den Opfercharakter der Eucharistie sehr stark unterstreicht, steht das Mahl doch wieder so im Vordergrund, daß man Leib und Blut des Herrn mit einer gewöhnlichen Speise verwechseln kann (1 Kor 11, 29). An diesem Mahle teilnehmen, heißt teilnehmen am Leibe und Blute des Herrn, an seinem Opfer. Für Paulus ist es selbstverständlich, daß alle Teilnehmer an der Opferfeier auch am Opfermahl teilnehmen. Allerdings gehört dazu die rechte seelische Verfassung. Wer unwürdig am Mahle teil-

nimmt, wird „schuldig am Leibe und Blute des Herrn“, er versündigt sich an dem, was er im heiligen Mahle genossen hat.

Das Opfermahl ist zugleich aber auch das Mahl der christlichen Gemeinschaft. Indem die Gläubigen dem Priester antworten und in sein Beten einstimmen, indem sie mit ihm opfern und kommunizieren, kommen sie erst recht zum Bewußtsein ihrer Christenwürde, zum Bewußtsein der Wahrheit und Wirklichkeit, daß sie Christen sind und in Gemeinschaft mit all denen stehen, die Gott in Christus gnadenvoll an sich gezogen hat.

„Ein Brot, ein Leib sind wir viele, wir alle, die wir an dem einen Brote teilnehmen“ (1 Kor 10, 17). Das Sakrament der Eucharistie ist das Sakrament des wirklichen, aber auch des mystischen Leibes des Herrn, ja es ist so, daß man es zuerst überhaupt als mystischen Leib des Herrn bezeichnete, weil man der Überzeugung war, daß hier vor allem der Leib der Kirche gestaltet und genährt wird. Die heilige Eucharistie wirkt die Einheit aller Christen untereinander, sie wirkt den Zusammenschluß zu der übergreifenden und umgreifenden Einheit des einen Leibes des Herrn. Ein Kirchenlehrer, Cyrill von Alexandrien, sagt das besonders deutlich und auch schön: „Ein wunderbares Mittel hat der eingeborene Sohn erfunden, um uns zur Einheit mit Gott und untereinander zu verschmelzen, obgleich die Person eines jeden sich von der anderen unterscheidet. Durch einen einzigen Leib, seinen eigenen, heiligt er seine Gläubigen in mystischer Kommunion und bewirkt, daß sie mit ihm und untereinander einen einzigen Leib bilden. Im Inneren Christi kann keine Teilung aufkommen. Wir alle, geeint dem einen Christus durch seinen eigenen Leib, dem einen und unteilbaren, den wir in unseren Leib empfangen, sind die Glieder dieses einen Leibes und so ist er für uns das Band der Einheit.“ Die heilige Eucharistie ist also nicht nur persönliche Christusgemeinschaft. Sie ist Einheit untereinander. Wie es Augustinus mit der ganzen Überlieferung der Kirche ausdeutet: „Unser Herr hat seinen Leib und sein Blut unter jenen Dingen dargeboten, die aus vielen zu einem einzigen zusammengefügt werden: denn das eine, das Brot, entsteht aus vielen Körnern zur Einheit, das andere, der Wein, fließt aus vielen Trauben zusammen.“

Aber diese Einheit der Christen, die miteinander den Leib und das Blut Christi genießen, wird in der Eucharistie nicht nur versinnbildet, sie wird durch sie geschaffen. Die Eucharistie als Opfer ist die Darstellung des Kreuzesopfers. Sie ist das Kreuzopfer selbst, in die lebendige Gegenwart hineingestellt. Das Kreuzopfer ist für die ganze Kirche, es übt seine zusammenschließende, einigende und vereinigende Wirkung aus auf die ganze Kirche. Sie ist das Opfer der Kirche, das die Einheit der ganzen Kirche darstellt und verwirklicht. Die heilige Eucharistie als Kommunion bewirkt zunächst eine Verstärkung der Vereinigung des einzelnen Christen mit Christus, seine Eingliederung in Christus. Da-

durch, daß der einzelne Christ mit Christus verbunden ist, ist er auch mit den anderen Christen, den Gliedern am Leibe Christi verbunden. Wer immer dieses Sakrament empfängt, zeigt dadurch an, daß er Christus zugeeint und seinen Gliedern einverleibt ist. Die Einheit des Leibes des Herrn, der Kirche, ist so die Frucht der Teilnahme an der Eucharistie.

Und wieder müssen wir auch hier auf die Notwendigkeit der Hingabe hinweisen, die einen fruchtbaren Kommunionempfang erst begründet und von ihm auch wieder wesentlich vertieft wird. Diese Hingabe kann nur in der Gemeinschaft ihre Echtheit beweisen, in der Einheit der Liebe mit all denen, die als Glieder der Kirche dem Herrn angehören oder die als Draußenstehende ihm anzugehören bestimmt sind.

Die Eucharistie ist ihrem Wesen nach Sakrament der Gemeinschaft, die eucharistische Feier ist Gemeinschaftsfeier. Nichts wird von den Lehrern der Kirche so betont, wenn sie von der Eucharistie sprechen. Und auch die Tatsache wird hervorgehoben, daß die Einheit nur begründet sein kann auf der gegenseitigen Liebe. Eine Liebe, die nicht viel von sich spricht. Eine Liebe, die still und keusch und zurückhaltend ist, die nicht mit lauten Phrasen über die Straße marschiert, die aber unendlich wirksam ist, die einfach aus ihrem tiefen, inneren Wesen heraus wirkt und handelt. Nicht mit Worten, mit Versprechungen, die zu nichts verpflichten, mit tausend Plänen, aus denen nichts wird, weil sie nicht an der Wirklichkeit gereift sind, mit ungezählten Unternehmungen, die im ersten Ansatz stecken bleiben, weil der Mut und die Kraft nicht ausreichen, weil nicht Wirklichkeitssinn, sondern Illusionen bei ihrer Wiege Pate gestanden haben. Nicht mit schönen, herzerhebenden Gedanken, die in Feierstunden den Blick höher heben und in Gefühlseligkeiten schwelgen lassen. Nicht mit eifrig beklatschten Resolutionen in Massenversammlungen, bei denen schließlich einer die Tat der Liebe auf den anderen abwälzen kann. Nein, diese tiefe, stille Liebe, diese alles überwindende Kraft, die im Dienste des Nächsten sich zu opfern bereit ist. Die es nicht einmal vermag, sich entsprechend auszudrücken, die sich aber in Taten der Liebe, die aus persönlichem Opfer gereift sind, unausgesetzt verleibt. Die Eucharistie als Opfer und Mahl, als Messe und Kommunion muß uns zur Liebe führen, zu der selbstvergessenen Liebe, die nicht fragt nach Würdigkeit und Verdienst, nach Rang und Religion, die zupackt dort, wo Not ist, in der festen Überzeugung, daß im Nächsten Christus zu ihr hintritt und um Hilfe bittet und daß sie im Nächsten Christus dem Herrn selbst dient.

Um diese Verinnerlichung geht es. Sie muß unbedingt den Primat behalten, sie muß allen anderen Erwägungen voranstellen. Zu dieser Verinnerlichung soll dann eine wirklich gemeinsame Opferfeier hinzutreten, oder vielmehr, diese Verinnerlichung muß sich in einer wirklich gemeinsamen Opferfeier, in gemeinsamem Gebet, in gemeinsamem Gesang, bei dem einer den anderen trägt und höherhebt, verleiblichen, sich

nach außen darstellen, dem gemeinsamen Liebeswillen Ausdruck geben. Beides wächst so zur Einheit zusammen, innere Besinnung und echte, äußere Gemeinschaftsform, beides wirkt aufeinander und stärkt einander, daß die Opferfeier wirklich der Höhepunkt des Christenlebens wird, der Gipfelpunkt der gemeinsamen Gottesverehrung, die tiefe Quelle auch des sozialen Wirkens im Dienste vor allem der Armen, der Bedrückten und Gequälten, der Einsamen und Verlassenen, daß sie durch unser Bemühen auch Hilfe finden, und so auch Gott finden, den Vater unseres Herrn Jesus Christus, dem alle Ehre gebührt.

## ***Die Predigt im Urteil des Laien***

*Von Hans Steinbach, Düsseldorf*

Der Prediger hört nie oder nur selten eine direkte Kritik seiner Predigt. Das heißt: es wird ihm kaum einmal in eingehender Weise gesagt, ob seine Predigt nach Inhalt und Form gut war, den Gläubigen in der richtigen Weise die Heilswahrheiten darlegte und ihnen Richtlinien gab für die Gestaltung ihres Alltags. In indirekter Form erfährt der Prediger insofern eine Kritik, als die Gläubigen zahlreich zu seiner Predigt kommen oder sie meiden. Dies trifft vor allem für die Predigt außerhalb der hl. Messe zu. Denn zur hl. Messe kommen viele immer zur gleichen Zeit aus praktischen Gründen, so daß darin kaum ein Urteil über die Predigt liegen dürfte.

Um einen gewissen Überblick über die heutige Einstellung zur Predigt<sup>1</sup> zu bekommen, wurden Fragebogen versandt. Die eingegangenen Antworten umfassen im großen und ganzen das Bundesgebiet: Berlin, Thüringen, Bremen, Oldenburg, Osnabrück, das Ruhrgebiet, den Niederrhein, Düsseldorf, Köln, das Gebiet von Aachen und Düren, das Bergische Land, Bonn, Trier, St. Ingbert (Saar), die Pfalz, Augsburg, München und Berchtesgaden und durch einige Ostvertriebene auch Schlesien. Ebenso umfassen sie alle Stände und Altersgruppen, Männer und Frauen. Bis auf eine Ausnahme wurden die religiös Abseitsstehenden nicht erfaßt. Die Fragebogen wurden z. T. an Geistliche, z. T. an Laien versandt mit der Bitte um Weitergabe. Von ungefähr 500 versandten Fragebogen kamen rund 140 zurück. Läßt diese Tatsache, daß so wenige zurückkamen, auf eine Predigtmüdigkeit oder Interesselosigkeit schließen oder ist sie zu erklären aus der Scheu, sich zu derartigen Fragen schriftlich zu äußern? Oder ist es das Ungewohnte, auf bestimmte Fragen klar zu antworten, also ein Ungeübtsein im Ausdruck? Diese Frage ließe sich nur durch langanhaltende und vielseitige Beobachtung beantworten.

<sup>1</sup> Es sei hingewiesen auf die Schrift von Gülden und Scherer: Vom Hören des Wortes Gottes, Verlag Herder Freiburg.



Ebensowenig ist es möglich, auf Grund der eingegangenen Antworten ein abschließendes Urteil zu fällen. Dazu wären noch viel mehr Antworten nötig, und es müßten vor allem auch Antworten aus den fehlenden Diözesen vorliegen. Ganz allgemein kann gesagt werden, daß das Bild, das die Antworten vermitteln, im ganzen Reichsgebiet das gleiche ist. Man könnte das Urteil kurz dahin zusammenfassen: „Predigt soll Glaubensverkündigung sein. Predigt vom Glaubensgut, was ihr wollt; aber predigt gut!“

Die 1. Frage lautete: „Hören Sie regelmäßig Predigten? Nur bei der Sonntagsmesse oder auch bei anderen Gelegenheiten? Wenn nicht, warum nicht?“

Unter den eingegangenen Antworten waren nur fünf negativ. Dreimal war der Grund, daß das Hochamt, in dem nicht gepredigt wird, besucht wird. Die vierte Antwort lautete: „Ich besuche möglichst Messen ohne Predigt. Seit drei Jahren . . . habe ich niemanden gehört, der es vermöchte, die Erläuterung des Sonntagsevangeliums mit den allgemeinen Anliegen der Zeit . . . so zu verbinden . . ., daß jede Predigt ein organisches Ganze darstellte“ (Lehrer-Psychologe, 29 Jahre, Universität).

Auch die fünfte Antwort sei im Wortlaut angeführt: „Seit einem Jahre gehe ich in keine Kirche mehr . . . Ich bin oft aus Predigten . . . fortgegangen, weil sie mir nichts sagten, ja weil sie mir lächerlich vorkamen. Die Ursache zu diesem negativen Empfinden habe ich zuerst bei mir gesucht, dann aber bei den Predigern gefunden. Viele wissen nicht, was sie sagen wollen . . . Andere können nicht predigen, weil ihnen die rhetorische Ausbildung fehlt. Die gefürchtetsten sind die, die sich selbst gerne reden hören und kein Ende finden können“ (kfm. Angestellter, 24 Jahre, Handelsschule).

In allen anderen Antworten auf die Frage 1 heißt es immer wieder, daß nicht nur regelmäßig die Sonntagspredigt besucht wird, sondern es wird ausdrücklich der Verhinderungsgrund angegeben, warum keine anderen Predigten gehört werden. Wenn man die Antworten auf die Fragen 2—5 dazu nimmt, könnte man den Schluß ziehen, daß in vielen Fällen ein religiöser Hunger gerade in lebenskundlichen Fragen besteht und noch mehr Gelegenheiten vielleicht nicht der Predigt, wohl aber der Glaubensverkündigung in anderer Form gesucht werden müßten. Als Gründe, daß nur die Sonntagspredigt besucht wird, werden angegeben: Mangel an Gelegenheit (Diaspora), Mangel an Zeit durch Arbeit, Krankheit usw.

Einige der Antworten seien im Wortlaut angeführt. „Ja, ich höre gerne Predigten. Eine Sonntagsmesse ohne Predigt ist keine Messe“ (Hausfrau, 65 Jahre, Volksschule). „Predigten höre ich regelmäßig. Für wichtig halte ich auch Predigten außerhalb der hl. Messe“ (Tischlermeister, 52 Jahre). „Ich höre nicht nur nach Möglichkeit jeden Sonntag eine Predigt, sondern interessiere mich auch sonstwo für jeden guten

religiösen Vortrag“ (Kaufmann und Schneider, 32 Jahre, Volksschule). „Ja, nach Möglichkeit besuche ich auch religiöse Vorträge zur Vertiefung von Glaubenswahrheiten“ (kfm. Angestellte, 44 Jahre, Volksschule).

Die nächste Antwort gibt zugleich eine Kritik an der Predigt. „Regelmäßig bei der Sonntagsmesse. Bei anderen Gelegenheiten kaum, aus Zeitmangel und auch deshalb, weil die Predigten selten so attraktiv sind, daß man ihreswegen anders disponiert“ (Schriftleiter, 39 Jahre, Universität). Der letzte Gedanke kehrt wieder in der Antwort zweier Ärzte, einer Lehrerin und eines Schülers.

In der Frage 2: „Was soll der Inhalt der Predigt sein: Erklärung der kirchlichen Lehre (Dogma)? Erklärung der Sittenlehre (Moral)? Sonntagsevangelium oder eine fortlaufende Erklärung von Teilen der Hl. Schrift? Erklärung der Liturgie?“ wird nach dem theologischen Inhalt der Predigt gefragt.

Die angegebenen Teilgebiete sollten Hinweise sein und sind auch durchweg so verstanden worden. So vielseitig und scheinbar auseinanderstrebend die Gesamtzahl der Antworten ist, so wird doch — aufs Ganze gesehen — die Verkündigung des gesamten Glaubensgutes gefordert. Wohl wird das eine oder andere in den Vordergrund gestellt, aber niemals wird etwas bestimmt ausgeschlossen. Sehr häufig wird das Sonntagsevangelium gefordert, aber niemals als formlose Homilie oder Erzählung, sondern in fester Verbindung mit dem heutigen Leben. So besonders ausführlich von einer Ärztin (45 Jahre, Universität) und einer Imkerin (40 Jahre, Höhere Schule). Ein Schriftleiter meint: „Sofern die Predigt von der Hl. Schrift ausgeht, kann sie alle Fragen berühren. Ich persönlich halte eine Erklärung des Sonntagsevangeliums, in die durchaus die ja nicht zufällige Liturgie miteinbezogen werden kann, für das dringendste Anliegen der Predigt. Moralisieren und Beschuldigungen sollten auf jeden Fall vermieden werden.“ Der Vorwurf des Moralisierens kehrt in den Antworten sehr häufig wieder. Ebenso daß geschimpft wird oder, wie es oben hieß, „Beschuldigungen“ vorgebracht werden. Oder wie ein Ingenieur (30 Jahre, Ingenieurschule) sagt: „... die Predigt soll keine Drohung am laufenden Band sein.“

Ein Lehrer und Organist (27 Jahre, Abitur-Seminar) schreibt u. a.: „Erklärungen der kirchlichen Lehre sind notwendig . . . Ich halte es für wichtiger, die Hauptglaubenswahrheiten immer wieder schlaglichtartig vor die Gläubigen hinstellen . . ., um dadurch eine Abwehrmauer zu bilden gegenüber der Parolentechnik unseres Zeitalters . . . Erklärungen der Moral sind sehr notwendig . . ., aber indem man in den Mittelpunkt die Liebe stellt und so die Menschen zur Freiheit der Kinder Gottes erzieht . . . Die Erklärung der Liturgie ist m. E. . . das Wichtigste . . . Die Liturgie erfordert vom Einzelnen Mittun und eigenes Tun, eigene Aktivität, . . . ein Tun in der Ordnung.“

Ein Student schreibt (33 Jahre, T. H.): „Die Wahrheiten und historischen Begebenheiten der Bibel sowohl als auch die moralischen Forderungen der Kirche sind bekannt. Es ist nichts langweiliger, als wenn der Prediger das alles noch einmal breittritt . . . Die Predigt muß dem Leben entsprechen!“ Diese Forderung nach Lebensnähe kehrt in fast allen Antworten wieder.

Die Frage 3: „Soll die Predigt ausgehen von dem, was wir sind, oder genügt eine Ausdeutung dessen, was wir tun sollen“ war unklar gestellt.

Das zeigte sich deutlich in den Antworten. Denn unter dem „was wir sind“ wurden verschiedene Dinge verstanden. Unser Christsein (Schüler, 20 Jahre, Hö-Schule), das Menschsein (Ministerialdirektor a. D., 68 Jahre, Gymn.), der sündige Mensch (Stenotypistin, 36 Jahre, Mittelschule), der laue Christ (Arzt, 27 Jahre, Universität), der Mensch und Christ in seinen Schwierigkeiten und Gefährdungen. Heißt es doch in einer Antwort: „Die Predigt soll ausgehen von dem, was wir sind. Je mehr sich zeigt, daß der Geistliche die Schwächen, Abneigungen und Belastungen von uns kennt, ja auch selbst erlebt, desto näher ist er uns. Je mehr Verständnis er zeigt, um so williger und aufgeschlossener ist man seinen Ratschlägen. Niemals hörte ich, daß ein Geistlicher etwa von sich sagte, daß er im Felde war oder sonst in wirklichen Gefahren“ (Imkerin, 40 Jahre, Hö-Schule).

In ganz wenigen Antworten zu dieser Frage wird gesagt, es genüge eine Ausdeutung dessen, was wir tun sollen. Durchweg wird in irgendeiner Form die Verbindung des Ontischen und des Ethischen gefordert. „Nur einer ganzheitlichen Predigtform kann Erfolg beschieden sein“ (Beamter, 25 Jahre, Hö-Schule). „Christliche Ontologie wichtigster Ausgangspunkt“ (Arzt, 55 Jahre, Universität). „Grund und Folge gehören zusammen“ (Schulrektor, 77 Jahre, Seminar). „Wenn sich jeder Christ der hohen Würde der Gotteskindschaft bewußt wäre, dann wüßte er auch, was wir tun und lassen sollen. Noblesse oblige (Lehrerin, 61 Jahre, Akademie). „Soll ausgehen von dem, was wir sind. Denn wenn ich das weiß, erkenne ich meine Pflichten von selbst“ (Hausfrau, 47 Jahre, Volksschule). „Ich bin ein getaufter Mensch. Daß wir von dem ausgehen müssen, was wir sind — nämlich Christen — ist selbstverständlich . . .“ (Hausfrau, 50 Jahre, Hö-Schule).

Aus den angeführten Antworten dürfte sich wohl klar ergeben, daß der bloße Hinweis auf Gebot und Verbot nicht mehr genügt. Es ist vielmehr unbedingt notwendig, daß alles von der Seinsgrundlage her begründet wird. Wenn es nicht in jeder Predigt ausgesprochen wird, mitschwingen muß es auf jeden Fall.

Die Antworten auf die Frage 4: „Muß die Predigt Stellung nehmen zu den Fragen und Kämpfen der Zeit (z. B. Materialismus, Kollektivismus, Existen-

tialismus u. ä.)? und auf Frage 5: „Soll die Predigt eingehen auf Fragen der Wirtschaft und Politik (z. B. Mitbestimmung, Kriegsdienstverweigerung u. ä.)?“ scheinen teilweise unüberbrückbare Gegensätze.

Zum Teil sind die Antworten ein glattes „Ja“, z. T. aber ein ebenso uneingeschränktes „Nein“. Und doch dürfte sich in Gesprächen wahrscheinlich herausstellen, daß manche dieser Antworten denen zuzurechnen sind, die ihre Antwort begründeten und nicht einfach Ja oder Nein sagten. Denn gerade diese Begründungen zeigen, wie sehr sich manche Menschen mit den Fragen der Zeit und den Notwendigkeiten des Tages beschäftigen. Es werden sehr oft besondere Aussprachekreise gefordert, aber ebenso oft wird betont, wie notwendig gerade da das richtige Können und die richtige Schulung des Redners ist.

Als erste sei eine negative Antwort angeführt wegen der beigefügten Begründung. Eine Kontoristin (25 Jahre, Volksschule) schreibt: „Nein, weil diese Fragen sich zur richtigen Zeit von selbst lösen.“ Es wäre sicherlich interessant, wenn sich feststellen ließe, ob diese Meinung auf der tiefgläubigen Auffassung beruht, daß die Kirche allem zum Trotz einmal die Siegerin sein wird, oder ob man in dieser Antwort eine müde Resignation sehen muß.

Daß die Behandlung dieser Fragenkomplexe sicheres Können und großes Wissen voraussetzen, zeigt sich in den nächsten Antworten. „Diese Fragen können nur von tüchtigen Predigern behandelt werden“ (kfm. Angestellter, 31 Jahre, Gymn.). „Nicht ex professo, aber zur Deutung unserer heutigen Situation kaum vermeidbar. Aber: nicht den Gegner unterschätzen oder zu billig interpretieren. Jede erträgliche Kritik muß das Wesentliche erfassen. Die beste Kritik ist immanent . . . abgesehen davon, daß die meisten Prediger nichts davon verstehen“ (Schriftleiter, 39 Jahre, Universität). Der Satz „die beste Kritik ist immanent“ sollte sich jeder Prediger merken. Vielleicht ist das in vergangenen Jahren zu sehr vergessen worden. Nicht negativ ablehnen, sondern positiv darlegen, ist die beste Verteidigung.

„Jeder Mensch ist eine Leib-Seele-Einheit. Deshalb gehört der Katholik zur Kirche nicht nur etwa mit der Seele, während ‚der Leib‘ der ‚Welt‘ gehört“ (Beamter, 25 Jahre, Hö-Schule). „Daher soll die Predigt vielmehr allgemeine, aus der christlichen Haltung sich ergebende Normen geben, aus denen der Zuhörer seine Stellungnahme zu Wirtschaft und Politik ableiten kann“ (Student, 28 Jahre, Universität). „Daher darf sich die Predigt nicht allein auf das Geschehen während der Messe oder im religiösen Leben richten, sondern muß den Menschen begleiten in seinem Alltag, zu dem, was er ist, zu dem, was er tut, und zu dem, zu dessen Ehre er es tut“ (Student, 22 Jahre, Universität).

„Über die Fragen der Zeit und auch über wirtschaftliche Themen sollte der Prediger während besonderer Aussprachekreise wie ein reifer



Christ zum reifen Christen sprechen, nicht wie es der Lehrer zum Schüler tut. Letzteres könnte abstoßen" (Schüler, 20 Jahre, Hö-Schule). Daß dem Laien die innere Freiheit und die Möglichkeit der Entscheidung gewahrt bleibt, wird in mehreren Antworten gefordert. Als Wichtigstes für den Prediger aus den Antworten zu diesen beiden Fragen läßt sich herausstellen: großes Wissen und richtiges Können und die positive Behandlung der Fragen, d. h. die positive Darlegung der Glaubenslehre.

Frage 6: „Soll die Predigt ruhig und einfach die Glaubenswahrheiten erklären oder sind Bilder, Vergleiche und Beispiele notwendig? Welcher Art sollen sie sein? Gehört z. B. die heutige Technik in die Predigt?“ fragt nach der inneren Form.

Nur ganz wenige Antworten sind negativ, alle anderen fordern Bilder und Vergleiche. Ob bei den negativen Antworten die Frage falsch verstanden wurde, läßt sich nicht feststellen. Möglicherweise aber geht die negative Einstellung auf unangenehme Erfahrungen zurück. Denn wenn die Bilder und Vergleiche „süßlich“ sind, stoßen sie ab. Das Gleiche gilt von „langen lateinischen Zitaten, die dann zur Verlängerung der Predigt übersetzt werden“ (Hausfrau, 70 Jahre, Hö-Schule).

Eine negative Antwort sei an den Anfang gestellt. „Das Heranziehen von Bildern und Vergleichen halte ich für gefährlich, da sie sehr leicht das Evangelium in ein falsches Licht bringen und seinen Wahrheitsgehalt verwässern . . . Das Evangelium bringt eine Vielzahl von Gleichnissen, die wir m. E. nicht beliebig vermehren dürfen“ (Fürsorgerin, 27 Jahre, Frauenschule).

„Bilder und Vergleiche sind dringend erforderlich. Denn der Prediger muß immer bedenken, daß die Zuhörer Laien sind . . . Was dem Priester, der ja studiert hat, geläufig ist, ist den Gläubigen . . . nicht so einfach beizubringen“ (Behördenangestellter, 29 Jahre, Mittelschule). „Warum sollte man keine Bilder, Vergleiche und Beispiele anwenden? . . . Es berührt jeden Stand ganz eigen, wenn sein Handwerk oder Gewerbe erwähnt wird . . . In unserem Imkerfachblatt . . . war einmal eine Ansprache des Heiligen Vaters an die Imker. Ganz wunderbar treffend und richtig waren die Sätze, die das Handwerk betrafen“ (Imkerin, 40 Jahre, Hö-Schule).

Wie die Gläubigen über die bei manchen Geistlichen beliebten Zitate aus irgendwelchen Schriftstellern denken, dafür sei eine Antwort angeführt: „Wenn ich auf Predigten angewiesen wäre, die ohne ein Rilke-Zitat, Nietzsche-Aphorismen oder Richard-Wagner-Pathos nicht auskommen, würde ich zu den unregelmäßigsten Predigtbesuchern rechnen“ (Buchhändlerin, 33 Jahre, Universität).

Frage 7: „Wie soll der Vortrag sein: ruhig oder lebhaft? Ist Gestus nötig?“ fragt nach dem äußeren Vortrag.

In fast allen Antworten wird betont, daß sich kaum eine Norm auf-

stellen lasse. Es sei denn, man nähme die Antwort eines Postinspektors (27 Jahre, Hö-Schule) als Norm, der schreibt: „Dem Heiligen im Rücken des Predigers angemessen.“ Gefordert wird immer, daß die äußere Form einfach und natürlich sei, dem Inhalt und dem Temperament des Predigers entsprechend.

Die Forderung eines Lehrers (48 Jahre, Hö-Schule-Seminar): „Wir möchten keine Prediger, die in das selbstgefällige Pathos von Schauspielern verfallen“, kehrt in vielen Antworten wieder. Ebenso, daß der Prediger Rücksicht nehmen möge auf die abgearbeiteten Menschen. „Zu lautes, oft plötzliches Schreien kann die ganze Wirkung verderben. Man sollte, besonders abends, an die oft abgearbeiteten Berufstätigen denken“ (Hausfrau, 60 Jahre, Volksschule). Das gleiche schreiben eine Gewerbelehrerin und eine Caritasschwester.

Frage 8: „Wie lang soll eine Predigt sein? Bei der Heiligen Messe? Bei anderen Gelegenheiten?“

Einhellig wird in allen Antworten betont, daß bei der hl. Messe die Predigt kurz sein müsse, damit die hl. Messe nicht zerrissen werde und dadurch leide. Als Durchschnitt werden 15 Minuten angegeben. Bei anderen Gelegenheiten liegen die Zeitangaben zwischen 30—60 Minuten. Aber „... der Prediger soll sich Klarheit über sein Vermögen verschaffen und seine Predigten danach einrichten... Nur keine Hennekepredigten“ (Student, 22 Jahre, Universität).

„Quantität wird oft mit Qualität verwechselt“ (Lehrer, 52 Jahre, Seminar), lautet die knappste Antwort. „Nicht bis zum allgemeinen Husten und Naseputzen warten“, meint eine Fürsorgerin (24 Jahre, Hö-Schule). „Wenn doch viele Geistliche wüßten, wie oft im Geiste die Zuhörer an so schön dafür passenden Stellen ‚Amen‘ gesagt haben“, schreibt eine Imkerin.

Die Aufnahmefähigkeit der Hörer darf nicht überspannt werden, „... weil ja nicht das Zuhören, sondern das innere Aufnehmen die Hauptsache ist“ (kfm. Angestellte, 44 Jahre, Volksschule). Ebenso nicht deren Geduld. Andernfalls „... überlegt der Hörer, ob er die Verpflichtungen, die ihn nach der Messe erwarten, auch zeitgerecht erledigen kann“ (Lehrer, 29 Jahre, Universität). Vor allem darf durch die Länge der Predigt nicht die Feier der hl. Messe leiden. Denn „... nichts stellt den Erfolg der Predigt mehr in Frage als ein nach der Predigt hetzender Zelebrant. Den ernstesten, liturgisch aufgeschlossenen Gläubigen ist er eine Enttäuschung, andere nehmen Anstoß, die Turmchristen sind zufrieden“ (Maurermeister, 50 Jahre, Volksschule).

Die Frage 9: „Sagt Ihnen der Prediger wirklich etwas für Ihr Leben oder vermissen Sie etwas und was? Haben Sie an manche Predigten im Laufe der Wochen denken müssen, nach ihnen sich eingerichtet?“

fragt nach dem Erfolg oder vielleicht besser gesagt, nach dem Wert der Predigt.

Einige Antworten sind bitter, weil manche schreiben, kaum einmal einen guten Prediger gehört zu haben. Andere geben zu, auch gute Predigten gehört zu haben. Erfreulich ist vor allem, daß eine ganze Reihe Hörer die Wirkung der Predigt nicht nur am Prediger mißt, sondern auch an der eigenen Aufnahmebereitschaft.

Zuerst die Antwort einer Hausfrau (70 Jahre, Hö-Schule), weil sie einen gewissen Überblick über die Predigt im Reiche gibt. „Gewiß sagt eine gute, lebensnahe Predigt einem etwas, womit man sich beschäftigt . . . Wie oft bin ich in den langen Jahren in der Diaspora, besonders bei Besuchen in Berlin, enttäuscht und traurig heimgegangen, weil man einfach nichts mitbekam. Leider aber wurde auch in katholischen Gegenden, z. B. Münster, wo meine Töchter einige Jahre zur Schule gingen, ihnen geistig nichts mitgegeben gegenüber z. B. Freiburg.“

Ein Student (21 Jahre, Universität) schreibt: „Meistens nicht, weil vielen Predigern die zeitbezogene Aktualität fehlt oder aber bei manchen eine Formlosigkeit des Vortrags überhandnimmt.“ Ist dieses Urteil unberechtigt? Oft wird auch geklagt über Geschimpfe oder auch über ständiges oder häufiges Betteln.“ „... Es wird fast nie ausgehend von der Glaubenslehre gepredigt. Oft sind es Bettelpredigten für Glocken, Turmuhr, Meßdienerrockchen usw. . . .“ (Fürsorgerin, 34 Jahre, Fachschule).

Aber auch eine erfreuliche Einstellung zur Predigt zeigt sich in manchen Antworten. „Selbst die einfachste Predigt wirkt nachhaltig.“ Diese Worte eines Architekten (47 Jahre, T. H.) lassen auf eine große innere Bereitschaft und Mitarbeit schließen. Das gleiche sagt ein Maurermeister: „Jede Predigt ohne Ansehen der Person des Predigers ist für mich Gottes Wort. Sie gibt mir immer etwas für die kommende Woche.“ Ähnlich schreiben eine Buchhändlerin, zwei Fürsorgerinnen und ein Lehrer. Letzterer fährt fort: „... Diesen moralischen Kredit verscherzt aber mancher Prediger, indem sich seine Worte allzu weit vom Worte Gottes entfernen . . .“

Frage 10: „Welche Forderungen stellen Sie an Predigt und Prediger?“

Es lassen sich folgende Forderungen herausstellen: Als erstes die Forderung, daß der Prediger nach seinen Worten lebe und dadurch gleichsam seiner Predigt die Echtheit gebe. Der Prediger „... soll sich im Auftrage Gottes stehend wissen, von seiner Sendung erfüllt sein und nur Apostel sein wollen.“ Er soll „... dem Wirken des Heiligen Geistes geöffnet sein und Gottes Wort predigen.“ Diese Forderungen rühren an die Grundlagen des gesamten priesterlichen Lebens.

Weiter wird gefordert, daß die Predigt spüren lasse, „... daß der Prediger nicht nur seine Pflicht erfüllt, sondern erfüllt ist von dem,

was er der Gemeinde als Prediger bringt.“ Der Prediger „ . . . soll vorher um seinen Stoff ringen. Wir machen uns alles zu billig.“ Eine Ordensschwester weist auf eine Äußerlichkeit hin, durch die manche Prediger den Kirchenbesuchern das Hören der Predigt erschweren: „Auch dürfte der Prediger nicht so schnell sprechen, wie ihm die Gedanken zufliegen, weil die Zuhörer wohl kaum so schnell folgen können.“

Der Vorschlag, Prediger auszutauschen, kehrt mehrfach wieder. So ein Kaufmann und Schneider, ein Ingenieur, ein Lehrer. Ein Arzt schlägt vor, in größeren Gemeinden einen Priester ganz für die Predigt freizustellen, während ein anderer Arzt nur die guten Prediger auf die Kanzel lassen möchte. Andernfalls soll man tüchtigen Laien das Wort geben.

Es sei noch eine Antwort angeführt, in der unter anderem auf die Gefahr hingewiesen wird, daß sich um einen guten Prediger eine Gemeinde bildet. „Wir wollen keine berühmten Kanzelredner. In großer Redekunst wollen wir sie ruhig anhören außerhalb des heiligen Bezirks. Wenn sie uns dann auf die Nerven gehen, können wir uns ungestört unsichtbar machen . . . Unsere Prediger sollen Künder des Wortes Gottes sein, schlicht und wahr —, . . . Wir erwarten, daß der Prediger das verkündete Wort auch in seiner ganzen Tiefe durch sein Leben und Beispiel unterbaut . . . Es ist natürlich, daß sich um einen „guten“ Prediger eine Gemeinde bildet . . . Es sollte keine Standardmessen für Prediger geben, und der Prediger sollte offen, wo die Verhältnisse so liegen, seinem Kreis klarmachen, daß der „gute Priester“ im katholischen Raum das höchste Ideal ist. Wir erwarten also vom Priester, daß er selbst einen Damm gegen „Persönlichkeitskult“ baut . . .“

Ergebnis: Auf Grund des vorliegenden Materials läßt sich sagen, daß die religiös aufgeschlossenen Kirchenbesucher nicht nur bereit sind, Predigten zu hören, sondern sich auch dadurch leiten zu lassen. Diesem Vertrauen zu entsprechen, ist eine Aufgabe, die jedem Prediger gestellt ist. Müht er sich ehrlich um die Lösung dieser Aufgabe und will er nur Werkzeug des Heiligen Geistes sein, so dürfte er auch allmählich in den Kreis der Gleichgültigeren hineinsprechen.



## **Familienausgleichskassen**

### **Eine dringende Forderung der christlichen Soziallehre**

Von Professor Dr. Joseph Höffner

#### **I. Die Lage**

Die Deutsche Bundesrepublik zählt rund 11,8 Millionen Kinder unter 15 Jahren. Davon sind 57 Prozent Erstkinder und 26 Prozent Zweitkinder, so daß nur 17 Prozent Dritt- und Mehrkinder bleiben. Von den 12,2 Millionen Haushaltungen der Bundesrepublik haben 7,2 Millionen (davon 5 Millionen Familienhaushalte) überhaupt keine Kinder unter 14 Jahren, 2,7 Millionen Haushalte nur ein Kind unter 14 Jahren. Diese wenigen Zahlen beweisen, daß der sogenannte „soziale Lebensstandard“ — wie er heute unter gleichgestellten Bevölkerungsschichten üblich ist — von den Familien bestimmt wird, die keine oder höchstens ein bis zwei Kinder haben.

Die Folgen für die Familien mit drei und mehr Kindern sind offensichtlich. Diese Familien erreichen nicht den sozialen Lebensstandard. Das bedeutet: schlechtere Wohnverhältnisse, schlechtere Kleidung, schlechtere Ernährung, schlechtere Ausbildungsmöglichkeiten für die Kinder usw. Die Lage führt mit innerer Konsequenz zu einem ständigen Abnehmen der Familien, die noch bereit sind, zwei und mehr Kindern das Leben zu schenken. Während Frankreich zur Dreikinderfamilie zurückkehrt, droht im deutschen Volk das Ein- und Keinkindsystem vorherrschend zu werden. Im Jahre 1949 wurden im Bundesgebiet 791 000 Kinder geboren (16,6 auf 1000 Einwohner); 1950 waren es schon 20 000 weniger.

Im Steinkohlenbergbau der Nordzone waren Ende Juni 1951 insgesamt 449 067 Arbeiter und 35 320 Angestellte beschäftigt. Die Arbeiter hatten 293 407 Kinder unter 14 Jahren. Hiervon waren:

175 350 erste Kinder,  
77 052 zweite Kinder,  
26 404 dritte Kinder,  
8 663 vierte Kinder,  
5 938 fünfte und mehr Kinder.

Bei den Angestellten waren:

13 422 erste Kinder,  
5 928 zweite Kinder,  
1 754 dritte Kinder,  
480 vierte Kinder,  
244 fünfte und mehr Kinder.

Die halbe Million der im Bergbau Beschäftigten hat also nur 43 483 dritte und mehr Kinder.

Ein anderes Beispiel: Ein Kölner Großbetrieb beschäftigt 3261 Arbeitnehmer. Davon sind 1090 ledig. Von den Verheirateten haben 918 keine Kinder, 638 ein Kind, 383 zwei Kinder, 147 drei Kinder und nur 85 vier und mehr Kinder.

Wenn diese Entwicklung anhält, wird das deutsche Volk in ein bis zwei Jahrzehnten nicht mehr die Hände zur Verfügung haben, die nötig sind, das heutige Sozialprodukt zu erzeugen. Es droht die Gefahr, daß für die heute noch in Arbeit stehenden breiten Jahrgänge der Vierzig- bis Sechzigjährigen keine ausreichende Altersversorgung mehr möglich ist. Es könnte sich also verhängnisvoll auswirken, über die Familien „mit einem Stall voll Kindern“ zu spotten und nach dem „Ohne-Mich-Standpunkt“ — den manche in dieser Frage einnehmen möchten — jede Förderung der kinderreichen Familie abzulehnen. Kinderreichtum ist keine reine Privatangelegenheit der einzelnen Familien, sondern eine Schicksalsfrage des ganzen Volkes.

Gewiß, die tiefsten Wurzeln des Geburtenrückgangs liegen in der religiös-weltanschaulichen Zersetzung, in der materialistischen Verflachung der abendländischen Völker<sup>1</sup>. Aber die soziale Deklassierung der kinderreichen Familie verstärkt noch diese Tendenz.

Man darf nicht einwenden, die Kinder bedeuteten zwar in den ersten Jahren eine wirtschaftliche Belastung für die Eltern; mit zunehmendem Alter machten sie sich jedoch wirtschaftlich nützlich, so daß die Mehrbelastung in den ersten Jahren später in wachsendem Umfang durch die Mehrleistung der Kinder ihren Ausgleich finde. Das mag heute noch in größeren Bauernhöfen und in manchen Handwerker- und Kaufmannsfamilien zutreffen. In der Arbeiterfamilie jedoch ist und bleibt der Vater der einzige Ernährer. Sobald die Kinder in nennenswertem Ausmaß selber verdienen, gründen sie ihren eigenen Hausstand. In Arbeiterkreisen, z. B. an Ruhr und Saar, ist bekanntlich die Frühheirat üblich. Der Fall, daß die erwachsenen und verdienenden Kinder einer Arbeiterfamilie ihren Lohn dem elterlichen Haushalt über das 18. Lebensjahr zur Verfügung stellen, dürfte selten sein.

Aus den bisherigen Überlegungen ergibt sich, daß ein absoluter Familienlohn, d. h. ein Lohn „für jeden erwachsenen Arbeiter“, der „zur angemessenen Bestreitung des gemeinsamen häuslichen Aufwandes ausreicht“ (Qa 71) — unabhängig davon, ob der Arbeiter verheiratet ist oder nicht —, bei der heutigen Einstellung der breiten Massen nicht durchführbar ist. Die Ein- und Keinkindfamilien wären nämlich nicht bereit, ihre Ausgaben einzuschränken und Ersparnisse anzusammeln; sie würden vielmehr, weil sie „etwas vom Leben haben wollen“, den Mehr-

<sup>1</sup> Der Seelsorger weiß, was von der Behauptung des Soziologen René König (Materialien zur Soziologie der Familie, Bern 1946, S. 7) zu halten ist, daß die Geburtenbeschränkung Ausdruck „eines ausgeprägten sozialen Verantwortungsbewußtseins“ sei.

verdienst verbrauchen und damit den sozialen Lebensstandard — zum Nachteil der kinderreichen Familien — erneut in die Höhe treiben.

Es ergibt sich ferner, daß der bloße Leistungslohn, wie wir ihn heute in der Bundesrepublik — wohl als einzigem Land in Europa — haben, sich kinder- und familienfeindlich auswirkt. Die Einführung der Kinderbeihilfen ist deshalb eine Forderung der Stunde.

## II. Sieben Grundsätze

Für die Kinderbeihilfen gelten folgende sieben Grundsätze:

1) Die Forderung nach Kinderbeihilfen darf nicht an den einzelnen Betrieb gestellt werden.

Die Sphäre der Familie ist an sich eine andere als die des Betriebes. Für den Betrieb gilt, weil er im Wettbewerb steht, das Äquivalenzprinzip, so daß innerhalb des Betriebes an dem Grundsatz festgehalten werden muß: „Gleiche Leistung — gleicher Lohn!“ Würde man den einzelnen Betrieb zur Zahlung der Kinderbeihilfen verpflichten, so setzte man die kinderreichen Väter der Gefahr der Arbeitslosigkeit aus, da die Betriebe — um Kosten zu sparen — lieber ledige oder kinderlose Arbeitnehmer einstellen würden.

2) Der Ausgleich zwischen kinderarmen und kinderreichen Familien wäre dann am klarsten — als eigentlicher Ausgleich — verwirklicht, wenn er zwischen den kinderarmen und kinderreichen Familien selber erfolgte.

In diesem Falle müßten die kinderarmen Familien in die Ausgleichskasse einzahlen, aus der die kinderreichen Familien Zuschüsse erhielten. Unter Umständen würden also jüngere Ehepaare einzahlen und später, wenn die Ehe kinderreich ist, aus der Kasse Zulagen erhalten.

Dieses System muß bei den wirtschaftlich Selbständigen, z. B. bei Bauern, Handwerkern und Kleinhändlern, zur Anwendung kommen. Gerade der kinderreichen Familie des kleinen Handwerkers, Kleinhändlers und Kleinbauern muß geholfen werden. Die Klein- und Kleinstbauern der Eifel und des Hochwaldes sind vielfach wirtschaftlich bedeutend schlechter gestellt als die Arbeiter des Ruhrgebietes. Es wäre bedauerlich, wenn der Bundestag nur für die Arbeitnehmer Kinderbeihilfen beschließen würde. Auch wenn die Bildung von Familienausgleichskassen für Bauern und Handwerker (und überhaupt für Selbständige) ihre besonderen Schwierigkeiten hat, darf sie nicht unterlassen oder aufgeschoben werden. Eine Bevorzugung der Arbeitnehmer würde die Tendenz zur Landflucht erneut verstärken. Dazu kommt, daß bei den Bauern, Handwerkern und Kleinhändlern die Familien mit drei und mehr Kindern noch verhältnismäßig am zahlreichsten sind.

3) Die mit Rücksicht auf zu versorgende Kinder

gewährte Steuerermäßigung ist gerade für die unteren Einkommen völlig unzureichend.

Die Lohn- und Einkommensteuerermäßigung (nach Gruppe III) beträgt bei einem Einkommen von monatlich 800 Mark und bei drei Kindern 62,65 Mark, bei 1000 Mark und drei Kindern 66,70 Mark, so daß bei diesen verhältnismäßig hohen Einkommen für jedes Kind monatlich etwa 20 bis 22 Mark gewährt werden.

Bei einem Monatseinkommen von 200 Mark erhält der Vater von drei Kindern jedoch nur eine Steuerermäßigung von insgesamt 4,55 Mark, bei 300 Mark 12,25 Mark, bei 400 Mark 26,65 Mark, so daß bei diesen kleinen und mittleren Einkommen monatlich für jedes Kind nur 1,50 bis 8,90 Mark anfallen.

4) Es widerspricht dem Grundsatz der Subsidiarität, dem Staat die Zahlung der Kinderbeihilfen zu übertragen.

Wenn der Staat — natürlich aus Steuermitteln — die Kinderbeihilfen zahlt, wird die Staatsfürsorge erneut ausgeweitet und die Staatsbürokratie wiederum vergrößert. Der Staat möge auch weiterhin — wie es schon geschieht — für seine Beamten, Angestellten und Arbeiter Kinderbeihilfen zahlen. Die Wirtschaftszweige — Industrie, Landwirtschaft, Handwerk, Handel usw. — sind selber imstande, Familienausgleichskassen zu schaffen. Also soll es der Staat nicht tun.

5) Träger der Ausgleichskassen sollen nicht die staatlichen Behörden, sondern — nach dem Subsidiaritätsprinzip — die einzelnen Wirtschaftszweige selber sein.

Die Gruppen müssen so groß sein, daß ein wirklicher Ausgleich möglich ist. Da alle Betriebe gleichmäßig belastet werden, bleibt bei freier Marktpreisbildung die Wettbewerbslage unverändert. Bei Wirtschaftszweigen mit gebundenen Preisen, z. B. bei Kohle und Eisen, müssen die Kinderzulagen durch einen Ausgleich mit anderen Ausgleichskassen — u. U. auch durch staatliche Zuwendungen — ermöglicht werden. Wahrscheinlich wird ein solcher Ausgleich mit anderen Ausgleichskassen auch in Landwirtschaft und Handwerk unvermeidlich sein. Genaueres wird sich erst sagen lassen, wenn Erfahrungen und statistische Unterlagen vorliegen.

6) Es empfiehlt sich, daß die Beiträge an die Familienausgleichskassen für die Arbeitnehmer von den Arbeitgebern allein aufgebracht werden.

Sachlich spricht für diese Lösung die Tatsache, daß gerade beim Lohnarbeiter die sogenannte „Rente des Kinderreichtums“ nicht dem Lohnarbeiter selber, sondern der Gesamtwirtschaft zufällt. Natürlich findet in diesem Falle kein unmittelbarer Ausgleich zwischen den kinderarmen und kinderreichen Familien statt, sondern eine — sich



letztlich in den Preisen auswirkende — Lohnerhöhung zugunsten der kinderreichen Arbeitnehmer. Freilich könnte diese Lohnerhöhung an sich gleichmäßig an alle Arbeitnehmer des Wirtschaftszweiges verteilt werden. Da sie nur den kinderreichen Arbeitnehmern zugute kommt, erfolgt auch hier mittelbar ein Ausgleich zwischen den kinderarmen und kinderreichen Arbeitnehmern. Diese Zusammenhänge wurden z. B. deutlich, als im Sommer 1951 bei den Tarifverhandlungen im Braunkohlenrevier ein Teil der vereinbarten Lohnerhöhung für die Kinderzulagen bestimmt wurde. Bis dahin war nämlich für die Frau und für jedes Kind der gleiche Betrag von 0,20 Mark (seit 1. Juli 1948 — 0,23 Mark, seit 1. Januar 1951 — 0,25 Mark) je Schicht gezahlt worden. Am 1. August 1951 wurde die Zulage nicht nur gesteigert, sondern zugleich nach der Kinderzahl gestaffelt. Es werden nunmehr je Schicht gezahlt:

für die Frau wie bisher . . . . .	0,25 Mark
für das 1. und 2. Kind je . . . . .	0,35 „
für das 3. und 4. Kind je . . . . .	0,60 „
für das 5. und jedes weitere Kind je . . .	0,80 „

Die Auszahlung der Kinderbeihilfen wird — nach Errichtung der Familienausgleichskassen — am besten durch die Lohnbüros der Betriebe erfolgen. Der Aufbau einer umfangreichen Bürokratie — bekanntlich der von den Gegnern der Familienausgleichskassen hervorgeholte Kinderschreck — ist überflüssig, da die Hauptarbeit von den Lohnbüros geleistet wird. Die Betriebe eines bestimmten Wirtschaftszweiges verrechnen mit der für sie zuständigen Ausgleichskasse lediglich die Salden, so daß auch hier nur ein Minimum an Verwaltungsarbeit zu leisten ist. Dabei wird es dem Ermessen der einzelnen Wirtschaftszweige überlassen werden können, auf welche Weise sie den Ausgleich unter den Unternehmen herbeiführen. Die Lohnsumme dürfte wohl schwerlich allgemein die geeignetste Basis sein. Vielleicht empfiehlt sich eine Kombination von Lohnsumme und Umsatz.

7) Es empfiehlt sich, die Zulagen erst vom dritten Kinde an zu gewähren.

Der Reallohn muß so hoch sein, daß zwei Kinder davon unterhalten werden können. Auf keinen Fall dürfen die Kinderzulagen schon beim ersten Kind einsetzen, weil sonst der soziale Lebensstandard erneut — zuungunsten der kinderreichen Familien — um eine Stufe emporgeschraubt würde. Die gewiß bedeutsamen wirtschaftlichen Umstellungen, die das erste Kind mit sich zu bringen pflegt — man denke an die Beendigung eines etwaigen Arbeitsverhältnisses der Gattin, an teure einmalige Anschaffungen usw. — dürfen nicht als anormale, den sozialen Lebensstandard gefährdende Belastung betrachtet werden.

Statistische Erhebungen — besonders in der Schweiz und in Holland — haben gezeigt, daß die Mehrbelastung mit dem dritten Kind

besonders drückend zu werden pflegt: Die Babywäsche muß erneuert werden; die Kleidungsstücke des ersten Kindes können nur noch vom zweiten Kind weitergetragen werden, dann sind sie zerrissen; es müssen — vor allem bei Geschlechterverschiedenheit — neue Betten angeschafft werden; auch muß die Wohnung vergrößert werden und dergleichen.

Übrigens ist zu beachten, daß der Aufwand für die Kinderbeihilfen nicht so hoch ist, wie man manchmal meint. Wenn für das dritte und jedes weitere Kind monatlich 20 Mark gezahlt werden, ergeben sich für die Bundesrepublik jährlich rund 480 Millionen Mark, das ist etwa der zwanzigste Teil der Besatzungskosten oder der sechste Teil der Ausgaben für Tabakwaren<sup>2</sup>. In der Summe von 480 Millionen Mark sind — wie gesagt — nicht nur die Kinderbeihilfen für die Arbeitnehmer, sondern für alle Schichten der Bevölkerung, auch für Bauern, Handwerker usw., enthalten. Die Gesamtsumme macht nicht einmal ein Prozent des deutschen Volkseinkommens aus. Mithin dürfte der Einfluß auf die Preise kaum spürbar sein.

### III. Die kommende Gesetzgebung

Kinderbeihilfen finden wir heute in Frankreich, Spanien, Belgien, Holland, in der Schweiz, in den Ostblockstaaten, ja in allen europäischen Ländern — außer der deutschen Bundesrepublik. Aber auch bei uns ist die Lage für eine baldige gesetzliche Regelung reif geworden. Es dürfte deshalb angebracht sein, kurz auf den Stand der parlamentarischen Bemühungen hinzuweisen.

1) Am 4. November 1949 brachte die CDU im Bundestag den Antrag ein, eine Familienausgleichskasse zu errichten (Bundestags-Drucksache Nr. 163).

2) Am 22. März 1950 beantragte auch das Zentrum, vom vierten Kind ab monatlich 20 Mark zu gewähren (Bundestags-Drucksache Nr. 740).

3) Am 27. März 1950 stellte die SPD den Antrag, allen Kindern bis zum 15. bzw. 18. Lebensjahr aus Steuermitteln monatlich 20 Mark zu gewähren, freilich nur auf Antrag der Eltern an die Gemeindebehörde (Bundestags-Drucksache Nr. 774).

4) Am 20. April 1951 legte die SPD einen neuen Referenten-Entwurf vor, der folgende Staffelung der Zulagen vorsieht:

bei 2 Kindern monatlich 20 Mark		
bei 3       "       "       40   "	}	zusammen jährlich etwa 1,2 Milliarden Mark
bei 4       "       "       55   "		
bei 5       "       "       70   "		
bei 6       "       "       85   "		
bei 7       "       "       100  "		

<sup>2</sup> Würden für alle Kinder, also vom ersten Kind an, monatlich 20 Mark gezahlt, so stiege die Summe auf jährlich 2,7 Milliarden Mark, vom zweiten Kind an auf 1,2 Milliarden Mark.

Ein höherer Betrag als 100 Mark soll nicht gewährt werden, um zum Ausdruck zu bringen, „daß das Gesetz Kinderbeihilfen und nicht etwa Kinderprämien gewährt“. Das erste Kind müsse aus dem Arbeitsverdienst unterhalten werden. Vom vierten Kind an dürfe sich die Beihilfe nur noch um 15 Mark erhöhen, weil sich mit zunehmender Kinderzahl die Aufwendungen der Familie ermäßigten, — was freilich bestritten werden kann, ganz abgesehen davon, daß ein Betrag von 20 Mark sowieso nur einen Bruchteil der Kosten ausmacht, die ein Kind verursacht.

§ 6 des SPD-Entwurfs bestimmt, daß die Steuerklasse III der Einkommensteuer fortfallen solle, um zu vermeiden, „daß Kinderbeihilfe nach diesem Gesetz und gleichartige Leistungen aus anderen öffentlichen Mitteln nebeneinander bezogen werden“.

Charakteristisch für den SPD-Entwurf ist die — dem sozialdemokratischen Denken entspringende — Verstaatlichung der gesamten Institution der Kinderbeihilfen. Wir lehnen diese, dem Grundsatz der Subsidiarität widersprechende Ausweitung der Staatsfürsorge ab.

5) Am 13. September 1951 hat die CDU einen ausführlichen „Entwurf eines Gesetzes über die Einrichtung von Familienausgleichskassen“ im Bundestag eingebracht (Bundestags-Drucksache Nr. 2427), der keine staatliche, sondern eine „ständische“ Lösung vorsieht und im wesentlichen den oben aufgestellten Grundsätzen entspricht.

Für jeden Berufs- oder Wirtschaftszweig sollen in organisatorischer Verbindung mit den Unfall-Berufsgenossenschaften Familienausgleichskassen errichtet werden. Nur für die ständisch schwer erfaßbaren Restgruppen ist eine „Allgemeine FAK“ vorgesehen.

Außerdem wird „zur Durchführung des Ausgleichs der Einnahmen und Zahlungsverpflichtungen“ unter den verschiedenen Familienausgleichskassen eine „Zentrale Familienausgleichskasse“ errichtet. Familienausgleichskassen, deren Einnahmen höher als die Ausgaben sind, müssen den Überbetrag an die „Zentrale FAK“ abführen, die hinwiederum Beträge an jene Kassen überweist, deren Einnahmen nicht ausreichen.

Beitragspflichtig sind alle wirtschaftlich Selbständigen. Für die Arbeitnehmer jedoch hat allein „der Arbeitgeber die Beitragsleistung . . . aufzubringen“. „Die Bundesregierung setzt jährlich die Höhe des Mindestbeitragssatzes fest. Die Festsetzung des Mindestbeitragssatzes, der 2,5 Prozent (der Lohnsumme) übersteigt, bedarf der Zustimmung des Bundestages“ (§ 7).

Die Kinderzulagen werden für jedes dritte und folgende Kind gezahlt. „Die Höhe des Zulagebetrages wird von der Bundesregierung festgesetzt. Falls sie 15 DM je Monat unterschreitet oder 30 DM je Monat überschreitet, bedarf sie der Zustimmung des Bundestages“ (§ 8).

Eine Beschränkung der Kinderbeihilfen nur bis zum siebten Kind, wie es der SPD-Entwurf vorschlägt, ist mit Recht nicht vorgesehen. Warum sollten die verhältnismäßig wenigen Familien, die acht und mehr Kinder haben, für diese Kinder keine Zulagen erhalten? Der Anreiz, bloß wegen einer Beihilfe von etwa 20 Mark mehr als sieben Kindern das Leben zu schenken, dürfte heute sehr gering sein. Es sind nun doch nicht alle Familien mit mehr als sieben Kindern biologisch minderwertig. Im übrigen sind von den 11,8 Millionen Kindern unter 15 Jahren nur etwa 10 000 Achte- und Mehrkinder, so daß bei einer Beihilfe von monatlich 20 Mark der jährliche Mehrbetrag nur etwa 2,4 Millionen Mark ausmachen würde.

Der CDU-Entwurf ist am 13. September 1951 vom Bundestag an den Ausschuß für Sozialpolitik zur weiteren Beratung überwiesen worden. Man kann über Einzelheiten des Entwurfs verschiedener Meinung sein. Es bedarf z. B. gründlicher Überlegung, ob es sich empfiehlt, die Familienausgleichskassen organisatorisch an die Unfall-Berufsgenossenschaften anzulehnen (Kinder sind kein „Unfall“). Wahrscheinlich wird auch der Plan einer „Zentralen Ausgleichskasse“ auf Schwierigkeiten stoßen. Der Lösung harret ferner die Frage, aus welchen Mitteln die Kinderzulagen an Arbeitslose gezahlt werden sollen.

Aber in seiner Grundstruktur entspricht der CDU-Entwurf den Prinzipien der christlichen Soziallehre. Jeder sozial Denkende wird es deshalb begrüßen, wenn das Gesetz über die Einrichtung von Familienausgleichskassen bald in Kraft treten könnte. Am Weihnachtsabend 1942 sagte Papst Pius XII.: „Wer will, daß der Stern des Friedens über dem menschlichen Gemeinschaftsleben aufgehe und leuchte, . . . der gebe der Familie . . . Raum, Licht Wärme und die wirtschaftliche Grundlage zur Entfaltung ihrer Sendung.“

#### **Literatur über Familienausgleichskassen:**

- David, Jakob, Familienpolitik in der Schweiz. In: Stimmen der Zeit, April 1949, S. 15—26.
- ds., Familienausgleichskassen. In: Gewerkschaftliche Monatshefte, Okt. 1951, Heft 10, S. 569—576.
- Familienzulagen durch Familienausgleichskassen. Schriftenreihe der „Katholischen Sozialen Woche“, München, Mai 1951, Heft 1.
- Jostock, Paul, Zur wirtschaftlichen Situation der Familie im heutigen Deutschland. In Caritas, Heft 9/10 1950, S. 209—219.
- Ausgleichung der Familienlasten. In: Herder-Korrespondenz, Nov. 1951, S. 85—92.



# UEBERSICHTEN UND BERICHTE

## Im Anfang war der Monotheismus

„Vor einiger Zeit noch pflegte man zu sagen, daß der Mensch sich durch zwei Dinge unterscheide vom Tier, durch das Feuer und durch das Werkzeug. Diese Anschauung ist zu erweitern; der Mensch unterscheidet sich dadurch vom Tier, daß da, wo er ist, auch immer Gott ist . . . Und im Anfang steht nicht der Polytheismus, sondern im Anfang steht der Monotheismus.“ Mit diesen Feststellungen leitet Prof. Herbert Kühn, der bedeutende (protestantische) Vertreter der Vorgeschichte an der Universität Mainz, seine neueste Schrift über „das Problem des Monotheismus“ ein (= Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1950, Nr. 22, ausgegeben am 31. März 1951).

Wer der Bibel vollen Glauben schenkt, wird nie daran zweifeln, daß die ersten Menschen um Gott, und nur um einen Gott wußten. Für den Christen beginnt das eigentliche Problem erst bei der Frage, ob die Erfahrungswissenschaften zum selben Ergebnis kommen wie die Glaubenswissenschaft. Lange Zeit hatte es den Anschein, als sei eher das Gegenteil zu erwarten. So vermochte die Geschichte das menschliche Geistesleben an Hand von Schriftdenkmälern zwar bis ins dritte Jahrtausend v. Chr. zurückzuverfolgen, aber sie fand dort bei den Sumerern und Ägyptern bereits Hochkulturen mit einem ausgeprägten Polytheismus vor. Das vierte Jahrtausend v. Chr. war auch im Zweiströmland noch schriftlos. Dennoch fehlt es der Vorgeschichte nicht an Denkmälern, die auch für jene frühe Zeit religiöses Leben bezeugen. Die reinen Kultbauten lassen sich so bis in die 19. Grabungsschicht von Tepe Gawra (bei Ninive) und damit bis in die mittlere Kupfer-Stein-Zeit zurückverfolgen, Stiersymbole und weibliche Statuetten als Bilder mindestens einer männlichen und einer weiblichen Gottheit sogar bis ins frühe Chalkolithikum der Tell-Halaf-Zeit. Damit scheint der Polytheismus auch am Anfang jenes prähistorischen Zeitabschnittes zu stehen, der sich an die eigentliche Geschichte kontinuierlich nach rückwärts anschließt.

Zwischen der polytheistischen Kulturstufe der Tell-Halaf-Zeit und dem mutmaßlich ersten Menschenpaar liegt die eigentliche Steinzeit mit ihren verschiedenen Epochen. Wieviele Jahrtausende sie gedauert hat, läßt sich vom Boden Mesopotamiens aus kaum sagen. Wenn die Berechnungen, die hauptsächlich von europäischen Gegebenheiten aus angestellt worden sind, als endgültig angenommen werden dürfen, hat besonders die Altsteinzeit viel länger gedauert, als etwa der Leser der Bibel zunächst vermutet hätte. Um so mehr ist er aber dann überrascht, zu sehen, wie wenig sich in den vielen Jahrtausenden die religiösen Grundvorstellungen gewandelt haben; denn anscheinend verehrten auch schon die Jungpaläolithiker wenigstens zwei Gottheiten, wahrscheinlich eine männliche, und ziemlich sicher eine weibliche. Die frühe Grundform des Polytheismus scheint sich also von der Altsteinzeit durch die ganze Jungsteinzeit hindurch bis in die chalkolithische Tell-Halaf-Zeit gleich geblieben zu sein, selbst im äußeren Ausdruck des Kultes; denn auch in den jungpaläolithischen Kulturschichten hat man die weiblichen Statuetten schon in großer Zahl gefunden. Ein Teil der Prähistoriker wollte in diesen Figürchen zunächst keine Kultbilder sehen; doch haben gerade die Grabungen und Funde der letzten Jahre, vor allem in Malta (Sibirien) und Kostienki, ergeben, daß diese Frauenstatuetten sogar in eigenen Kultnischen aufgestellt und durch

Opfer verehrt worden sind. Danach kann, wie auch Prof. Kühn in seiner eingangs erwähnten Abhandlung immer und immer wieder hervorhebt, kein Zweifel mehr sein, daß der jungpaläolithische Homo sapiens der letzten Eiszeit wirklich eine weibliche Gottheit verehrt hat.

Die Bezeugung einer männlichen Gottheit reicht noch bedeutend weiter zurück, nämlich geologisch in die letzte, warme Zwischeneiszeit, kulturhistorisch ins ältere Paläolithikum des Prämoustérien und anthropologisch bis zu den Neandertalern und Vorneandertalern. Das relativ klarste Zeugnis dieser frühen Religion liefert der Opferplatz im Drachenloch ob Vättis bei St. Gallen (Schweiz), wo 1917 bis 1922 eine Art Opfertisch, eine Steinkiste mit geopfertem Bärenschädeln, gefunden wurde. Ähnliche Kultstätten sind auch an anderen Orten entdeckt worden.

Wem nun diese ausgewählten Gebeine des Höhlenbären dargebracht wurden, läßt sich aus den Funden selbst zunächst nicht ersehen. Karl Meuli (1945) vermutet, daß die Opfer der Sippe der Bären selbst zugebracht waren. Diese Opferform hat sich aber bei einigen alten Jägervölkern der Nordpolarzone bis in unsere Zeit erhalten, und alle diese Völker bringen ihre Bären- und Rentieropfer nicht der Sippe der betreffenden Tiere, sondern dem einen Gotte dar, an den sie glauben. Von da aus erscheint der Rückschluß zwar nicht absolut zwingend, aber doch wohlbegründet, daß auch schon die altpaläolithischen Jäger mit ihrer Art von Primitiälopferten eine vermutlich einzige männliche Gottheit verehrt haben.

Wie der Fund einer geopfertem Renkuh in Meiendorf gezeigt hat, wurde auch im späten Jungpaläolithikum eine Art von tierischen Erstlingsopfern dargebracht, in einer Zeit also, da nach Ausweis der gefundenen Frauenstatuetten längst auch schon eine weibliche Gottheit kultisch verehrt wurde. Wie dachte man sich nun das Verhältnis der männlichen zur weiblichen Gottheit? Allein aus den alten Funden heraus kann die Frage nicht beantwortet werden. Um aber doch zu einer Antwort zu kommen, zieht Prof. Kühn die Bibelstelle Gen 2, 22 heran: „Gott, der Herr, baute die Rippe, die er vom Menschen genommen hatte, zu einem Weibe aus.“ Kühn versteht die Stelle dann in dem Sinne: „Gott schnitzte eine Frau aus einem Knochen, und alles Leben der Menschen hat von hier seinen Anfang“ (Kühn, a. a. O. 1640). Das hebräische Wort für „bauen“ bedeutet aber weder im Hebräischen, noch in einer anderen semitischen Sprache „schnitzen“; darum darf aus dem „Schnitzen“ auch weiter nichts gefolgert werden. In unserem Zusammenhang ist diese Auslegung auch gar nicht wichtig.

Viel wichtiger ist, daß Prof. Kühn aus Gen 2, 22 und 3, 20 („Eva ward Mutter aller Lebendigen“) herausliest, der Urgott habe die göttliche Urmutter geschaffen. Dementsprechend interpretiert er die Funde so: Im Altpaläolithikum ist nur eine einzige Gottheit bezeugt, und zwar die männliche; das deutet auf Urmonotheismus. Im Jungpaläolithikum kommt noch eine weibliche Gottheit hinzu, und so wird aus dem Monotheismus der Polytheismus.

Einen biblischen Hinweis für die Priorität des Monotheismus findet Prof. Kühn auch in den Gottesnamen. Der singulare Gottesname Jahwe sei älter als der plurale, nach Kühn darum polytheistische Name Elohim, weil nach Aussage der Pentateuchkritik die Jahwe-Quelle die ältere, die Elohim-Quelle die jüngere sei. In Wirklichkeit ergibt sich aus den Quellentheorien nichts über die historische Priorität des Gottesnamens Jahwe und darum auch nichts über die Priorität des Monotheismus. Es scheint uns auch nicht berechtigt, in der biblischen Eva die Erinnerung an eine mythologische Urgöttin zu sehen. Dennoch wirkt die prähistorische Argumentation Kühns in ihren Hauptzügen durchaus einleuchtend, und es ist auch für die Theologie, die wissen-

schaftliche und die praktische, wertvoll zu wissen: Die Vorgeschichte in ihrem heutigen Stande bestätigt den von der Bibel gelehrten Urmonotheismus.

Gewiß muß man nun versuchen, die biblischen Aussagen mit den Ergebnissen der Vorgeschichte zu verzahnen; es wäre aber verfrüht zu meinen, daß wir in diesem Bemühen schon zu endgültigen Lösungen gekommen wären. Hier ist immer noch große Vorsicht am Platze. Wenn die Vorgeschichte z. B. glaubt sagen zu können: „Der Urmensch war Monotheist“, so sind wir damit noch längst nicht beim ersten Menschenpaar angelangt; denn schon der Neandertaler wird in der Prähistorie herkömmlich als Urmensch bezeichnet, obwohl er bereits ungezählte Jahrtausende von der eigentlichen und ersten „Menschwerdung“ entfernt ist. Über den Gottesglauben dieser Frühzeit vermag uns die Vorgeschichte bis heute nichts zu sagen, nichts über die Religion des Sinanthropus und auch nichts über die Gottesvorstellung der Menschen, welche die alten Kulturen des Prächelléen und Chelléen geschaffen haben.

Freilich kann man mit dem Ethnologen P. W. Schmidt aus dem Monotheismus der heute noch lebenden Völker der Urkulturstufe den Analogieschluß ziehen, daß auch der prähistorische Mensch der Urzeit einen, und nur einen Gott verehrt habe. Diesem Schluß kommt hohe Wahrscheinlichkeit, aber doch keine abschließende Gewißheit zu, was auch in der Verkündigungstheologie nicht verschwiegen werden sollte.

So ist es bis zur Stunde zwar nur die Bibel, die uns die Wahrheit verbürgen kann: Im Anfang war der Monotheismus; aber wir freuen uns, wenn auch der Vorgeschichtler auf die Bruchstücke seiner Erkenntnis das Bekenntnis gründet: „Wo der Mensch ist, da ist auch Gott“ (Kühn, a. a. O., S. 1670).

Prof. Dr. H. Schneider, Mainz

## Zur Orientierung in der Una-Sancta-Frage

Die Trierer Theologische Zeitschrift brachte Heft 9/10 des laufenden Jahrgangs Seite 374 f eine gedrängte Übersicht über ausgewähltes katholisches Schrifttum zur Frage der Wiedervereinigung im Glauben. Aus der Fülle der nichtkatholischen Literatur, die das Problem behandelt, kann gleichfalls nur eine Auslese im Überblick geboten werden.

### II. Nichtkatholisches Schrifttum:

#### 1. Bücher und Broschüren:

Asmussen, Hans, Warum noch Lutherische Kirche? Stuttgart 1949. Der bekannte lutherische Theologe und unbeirrbar Vorkämpfer des Una-Sancta-Gedankens erweitert sein „Gespräch mit dem Augsburgischen Bekenntnis“ (Untertitel) zu einem echten Religionsgespräch mit Rom, Wittenberg und Genf, oder zutreffender gesprochen, das Buch läßt auf vielen Seiten erkennen, daß es in breiten Schichten aus wirklichen Gesprächen erwachsen ist, die vor allem mit katholischen Theologen geführt wurden. Schon um deswillen kann keiner an ihm vorbei, der wissen will oder muß, um was es heute in der Kontroverse zwischen Katholizismus und Luthertum geht. Es wäre unwahrhaft, gefährlich und verantwortungslos, nicht sehen zu wollen, daß bei aller Unabdingbarkeit der Wahrheitsfrage die konfessionellen Gegensätze seit dem 16. Jahrhundert Veränderungen erfahren haben. A. hat sie in dem zusammenfassenden Schlußwort klar abgesteckt. Möge Heinrich Hermelink im Unrecht sein, wenn er ihn einen „Einzelgänger“ nennt (Theol. Literaturzeitung 75 [1950] 533). Das wünschen wir nicht zuletzt auch für die beiden folgenden Schriften.

Ders., Abendmahl und Messe. Was Papst Pius XII. in der Encyclica Mediator Dei vom Abendmahl lehrt. Stuttgart 1949. Eine sehr beachtenswerte positive Stellungnahme zu dem Kernstück des päpstlichen Rundschreibens.

Ders., Maria, die Mutter Gottes, Stuttgart 1950. Nicht ohne jeden Vorbehalt, aber mit Freude und Gewinn liest auch der Katholik diese kleine Mariologie. Barth, Karl / Daniélou, Jean / Niebuhr, Reinhold, Amsterdamer Fragen und Antworten. (Theologische Existenz heute. Neue Folge 15.) München 1949. Das Schriftchen beleuchtet die Stellung Karl Barths zu der katholischen Kirche und zu dem „Angelsächsischen“ Protestantismus.

Baumann, Richard, Herr, bist Du es? Stuttgart o. J. (1946). S. diese Zeitschrift 58. Jhrg. (1949), 235.

Ders., Des Petrus Bekenntnis und Schlüssel. Stuttgart 1950. In seiner zweiten Schrift bezeugt der im Wartestand lebende evangelische Pfarrer noch eindringlicher seinen im Wort des Herrn unerschütterlich verankerten und durch Exegese und Kirchengeschichte gerechtfertigten Glauben an den Primat des Petrus und der Päpste. Das Buch ist ein Appell an die Amtsbrüder und Gemeinden.

Ders., Evangelische Romfahrt, Stuttgart 1951. In der Gewißheit, daß Papst Pius XII. der Nachfolger des heiligen Petrus und das Oberhaupt der Christenheit ist, nimmt der Verfasser, von der Schrift getrieben, im Heiligen Jahr 1950 inkognito an einem Pilgerzug nach Rom teil, um „Petrus zu schauen“ (Gal. 1, 18). Was er auf seiner Wallfahrt gebetet und meditiert, erlebt und erkannt, hat er in einem Büchlein niedergelegt, das dem katholischen und nichtkatholischen Christen gleich viel zu geben vermag, dem einen an echter Erbauung, dem andern an Verständnis für katholisches Lehr- und Lebensgut.

Hermelink, Heinrich, Katholizismus und Protestantismus im Gespräch um die Una Sancta, Stuttgart 1949. Das Büchlein des 74jährigen Kirchenhistorikers fördert die Wiederbegegnung der Christen nicht. Mangelnde Weite und eine schiefe, zuweilen sogar schroff polemische Beurteilung des Katholischen tragen die Schuld daran.

Mulert, Hermann, Konfessionskunde. Die christlichen Kirchen und Sekten heute. 2. Aufl. Berlin 1937. Den Willen „zur Sachlichkeit und Gerechtigkeit“, den M. an Konrad Algermissen rühmt, sprechen wir auch ihm selbst in keiner Weise ab. Wir müssen aber im Namen der „Sachlichkeit und Gerechtigkeit“ mit dem Wunsch nach einer baldigen Neuauflage der maßgeblichen protestantischen Konfessionskunde die Forderung verbinden, die Darstellung und Würdigung des „römischen Katholizismus“ einer gründlichen Revision zu unterziehen. Wenn das geschieht, ist ein kaum zu überschätzendes Stück ökumenischer Vorarbeit geleistet.

Rehbach, August, Katholische und evangelische Glaubenswelt, Stuttgart 1948. Über diese und die nachstehende Schrift s. diese Zeitschrift 58. Jhrg. (1949) 228 ff.

Stählin, Wilhelm, Katholisierende Neigungen in der evangelischen Kirche, Stuttgart 1947.

Ders., Sicherheit oder Gewißheit? Stuttgart 1949. Der katholische Theologe wird an mehr als an einer Stelle den in einem Una-Sancta-Kreise über Glaubens- und Heilsgewißheit gemachten Ausführungen widersprechen, aber ihre aktuelle Bedeutung nicht verkennen.



Valeske, Ulrich, Die Stunde ist da, Stuttgart 1948. (Bietet eine ausführliche Literaturübersicht). S. darüber diese Zeitschrift a. a. O. 229—231.

Weber, Hans Emil / Wolf, Ernst, Begegnung. Theologische Aufsätze zur Frage nach der Una Sancta. München 1941. Das Buch will eine „brüderliche Kontroverstheologie“ sein. Außerordentlich gut mit dem katholisch-theologischen Schrifttum vertraut, behandeln die Verfasser die einzelnen Themen verantwortungsbewußt und aufgeschlossen. Dabei haben sie stets vor Augen, daß alle, die den konfessionellen Gegensatz verwischen, „erröten müssen vor den Vätern, die um der Wahrheit willen im Glaubensstreit Haus und Hof verließen“ (8).

Seraphim, Metropolit, Die Ostkirche („Sammlung Völkerglaube“), Stuttgart 1950. Aus drei Gründen vermag das Werk, das der im vergangenen Jahr gestorbene Vorsteher des orthodoxen mitteleuropäischen Metropolitankreises herausgegeben hat, für das Unionsgespräch von Nutzen zu sein: Hier spricht die Ostkirche selber; sie spricht ohne jedwedes Liebäugeln mit rationalistischen und liberalistischen Tendenzen, und sie spricht eine irenische Sprache. Das Buch führt ein in die Glaubenslehre (bearbeitet vom Herausgeber), in die Geschichte (verfaßt von dem Belgrader Theologen Wassilij Lengenfelder) und in das religiöse Leben (dargestellt von dem russischen Professor Iwan Tschetwerikow) der orthodoxen Kirche. Die begreifliche Begeisterung für das, was den Verfassern „heilig und teuer ist“, bietet die Erklärung dafür, daß nicht immer das rechte Augenmaß vorhanden ist, im geschichtlichen Teil gesicherte Erkenntnisse außer acht gelassen werden, und das ideale Hochbild, nicht das Wirklichkeitsbild des östlichen Christentums vor dem Leser entsteht. Der orthodoxen Geisteshaltung ganz gemäß veranschaulichen vorzügliche Bildbeigaben das geschriebene Wort. Ein ausführliches, freilich nur den deutschen Sprachraum berücksichtigendes Literaturverzeichnis bedeutet eine schätzenswerte Handreichung.

## 2. Zeitschriften:

Internationale Kirchliche Zeitschrift, Bern. Die IKZ wird herausgegeben von dem altkatholischen Bischof Adolf Küry. Sie steht im 41. Jahrgang und behandelt laut Ankündigung „aktuelle theologische und kirchliche Fragen und wendet dabei ihre besondere Aufmerksamkeit dem Problemkreis der ungeteilten und wiederzuvereinigenden Kirche, sowie der eigentümlichen Bedeutung zu, die dem romfreien Katholizismus innerhalb des ökumenischen Wollens und Lebens zukommt“. Der apostasierte Frankfurter altkatholische Pfarrer Paul Franz Pfister veröffentlichte in ihr (Jhrg. 40 [1950], 209—259) einen inzwischen auch als Sonderdruck (Katholikon-Verlag, Frankfurt/M.) erschienenen Aufsatz: Ist die leibliche Himmelfahrt Mariae ein katholisches Dogma?, der namentlich deshalb Verwirrung und Schaden anrichten kann, weil er sich in seiner Polemik „einzig und allein auf die katholische Theologie der Vorzeit und neuere römisch-katholische Autoren stützt“, wobei natürlich eine einseitige Auswahl getroffen und keiner Stimme aus der Zeit nach der Verkündigung des Glaubenssatzes Gehör geschenkt wird. Zur Widerlegung s. die von Otto Semmelroth herausgegebene Schrift: Das neue Dogma im Widerstreit. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch. Würzburg 1951. Dort auch reichliche Literaturangaben zu dem Thema.

Oekumenische Einheit, München/Basel. Zusammen mit Professor Friedrich Siegmund-Schultze gibt Friedrich Heiler seit 1948 die „Oekumenische

Einheit“ heraus, die den Untertitel führt: Archiv für ökumenisches und soziales Christentum. Fortsetzung der „Eiche“ und „Einen heiligen Kirche“. Bis jetzt sind vier Hefte erschienen, von denen jedes ein geschlossenes Thema abhandelt. 1. Jahrgang/Heft I: Utopie oder Wirklichkeit der christlichen Einheit. In dem grundlegenden Einführungsartikel bekennt Heiler sich von neuem zu seiner Lieblingsidee, daß die Einheit in Christus verwirklicht werde in der Wahrheit, die Petrus kündigt, der Träger der katholischen Kirche, in der Freiheit, die Paulus proklamiert, der Repräsentant des Protestantismus, und in der Liebe, die Johannes predigt, der Apostel der orthodoxen Christenheit. Die Idee, schon von Schelling und Solowjew entwickelt, ist ansprechend, aber weder der Schrift noch der Wirklichkeit gemäß. Der Beitrag des katholischen Dekans Anton Fischer, in dem unter der Überschrift „Christozentrische Haltung als Weg zur Una Sancta“ die Befürchtung ausgesprochen wird, in der Marienlehre und Marienfrömmigkeit könnten „christofugale“ Kräfte die Oberhand gewinnen, dient nicht der Sache, weil er in der Negation steckenbleibt. Heft II: Die christlichen Kirchen der Gegenwart. 1. Teil: Die europäischen Kirchen. Bei den Schwierigkeiten, die seit 1933 vor allem in Deutschland bestanden, ein Bild von der Situation der christlichen Religionsgemeinschaften zu gewinnen, begrüßt man es dankbar, daß hier in der Art des früher von Friedrich Siegmund-Schultze mit dem Sammelwerk „Ekklesia“ begonnenen größeren Unternehmens Vertretern der einzelnen Konfessionen das Wort über ihre Kirchengemeinschaft erteilt wird. Der Artikel von Hermann Hoffmann vermittelt auch dem Nicht-katholiken einen objektiven Einblick in „die Lage der römisch-katholischen Kirche“. Was P. Columban (nach Heft I, 175 Pseudonym eines röm.-kath. Pfarrers) über „Das Heilige Jahr“ schreibt — was soll der Aufsatz überhaupt in diesem kirchenkundlichen Heft? — ist derart anfechtbar, einseitig und gereizt, daß man nur fragen kann: Cui bono? 2. Jahrgang/Heft I: Um den Frieden der ganzen Welt. Die Religionen als Träger des Menschheits- und Friedensgedankens. Heft II: Das neue Mariendogma im Lichte der Geschichte und im Urteil der Oekumene. Unter dem gleichen Titel trägt Fr. Heiler in dem umfassenden und gründlichen Hauptartikel die Einwände zusammen, die seiner Meinung nach unter historischem Betracht gegen den Glaubenssatz von der leiblichen Aufnahme der Muttergottes in den Himmel zu erheben sind. Der Aufsatz, der den Verfassern der oben genannten, von O. Semmelroth herausgegebenen Abwehrschrift: Das neue Dogma im Widerstreit, noch nicht vorlag, macht auf der ganzen Linie offenbar, daß das Dogma von der Assumptio steht und fällt mit dem Dogma von der Ecclesia, und daß jedes theologische Streitgespräch über den Lehrspruch: Maria ist in den Himmel aufgenommen worden, fruchtbar nur geführt werden kann, wenn es seinen Ausgang nimmt vom rechten Verständnis der Kirche. (Der Wesenszusammenhang unseres Glaubenssatzes mit der Christuswirklichkeit der Kirche wird klar gesehen und im letzten begründet von Hermann Volk, Das neue Marien-Dogma, Münster 1951, 73 ff). Heiler glaubte, auch Katholiken zu Wort kommen lassen zu müssen, denen andernorts eine literarische Kritik verwehrt sei. Der unter dem Decknamen P. Ansharius nach der Verkündigung des Dogmas geschriebene Artikel: Quo vadis, Petre? — Das altkirchliche Traditionsprinzip und das neue Dogma, gipfelt in der Behauptung: Papst Pius XII. habe sich durch die Definierung „zum kirchlichen, vom Tridentinum genau umschriebenen Traditionsprinzip in Widerspruch gesetzt“ (126). Der Verfasser mißkennt das Wesen der Kirche, die

der Heilige Geist alles lehrt und an alles erinnert (Joh. 14, 26), und die darum in ihren Glaubensentscheidungen unabhängig ist (und sein muß) von menschlicher Erkenntnis und menschlichem Zeugnis, und er mißkennt auch das Wesen der Tradition, die ein geheimnisvoll-lebendiger Vorgang ist, nicht ein mechanischer und in allen Phasen kontrollierbarer. (Vgl. Ignaz Backes, Das Dogma von der leiblichen Aufnahme der Muttergottes in den Himmel, im laufenden Jahrgang dieser Zeitschrift, Heft 1/2, 3—16). Denselben Irrtümern unterliegt der gleichfalls von katholischer Seite pseudonym (P. Bernardus) gelieferte schwächere Beitrag: Katholische Kirche . . . wohin gehst du? Wenn in einem weiteren Artikel: Der religiöse Sinn des neuen Dogmas, „von einem katholischen Theologen“ erklärt wird: „Daß in Deutschland ein wissenschaftlich durchgebildeter und historisch-kritisch geschulter Theologe diesen Inhalt (des Dogmas) in seinem buchstäblichen Sinne bejaht, halte ich für ausgeschlossen“, so stellt er sich durch diese ebenso bedenkenlose wie überhebliche Rede selbst außerhalb der Diskussion. (Die beiden zuletzt besprochenen Beiträge wurden vor dem 1. November 1950 niedergeschrieben, später aber nicht zurückgenommen; denn das Vorwort des Heftes ist von Ostern 1951 datiert). Man kann es nur tief beklagen, daß Katholiken auf diesem Wege und in dieser Weise ihre Kritik anmeldeten, gerade dann, wenn man nicht zögert zu gestehen, daß die Definition des Satzes von der leiblichen Aufnahme der Muttergottes in den Himmel uns wieder (hoffentlich!) verstärkt hat innwerden lassen, daß wir im Glauben „nur sehen wie durch einen Spiegel in Rätseln“ (1 Kor 13,12), und daß darum Glaube immer ein in der Kraft der Gnade gebrachtes Holokaustum ist, ein demütiges Gehorchen und ein spürbares Verzichten auf unsere Selbstherrlichkeit, und wenn man sich der Einsicht nicht verschließt, daß das jüngste Dogma die Theologie vor neue und keineswegs leichte Aufgaben gestellt hat. (Für die angerührten Fragen sei ausdrücklich auf die ein theologisches Versäumnis nachholenden Ausführungen von Josef Loosen in dem Artikel: Die Definition der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel — Ende und Anfang. Geist und Leben 23 [1950], 405—410 verwiesen). Warum hat Heiler nicht neben der Opposition die katholische Theologie aus kirchlicher Sicht über den Gehalt, die Legitimität und den Lebenswert des neuen Marien-Dogmas sprechen lassen? Das wäre wahrhaft „ökumenisch“ gewesen.

Im 2. Jahrgang erscheint der

Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts  
(Bensheim, Ernst-Ludwig-Straße 7).

### 3. Zeitschriftenartikel:

Schrey, Heinz Horst, Die Uneinigkeit der Welt und die Einheit der Kirche. Evangelische Theologie 9 (1949/50) 405—411.

Asmussen, Hans, Die Ökumene und die römisch-katholische Kirche. Hochland 42 (1949) 154—166.

Ders., Ganzheit und Mitte des Glaubens. Wort und Wahrheit 5 (1950) 165—174. Dazu:

Rahner, Karl, Gespräche über den „Zaun“. Ebd. 174—184.\*

Prof. Dr. W. Bartz, Trier.

\* Ein Hinweis. In Stuttgart besteht eine Una-Sancta-Leihbibliothek. (Anschrift: Buchhandlung Köppel, Stuttgart-N, Bahnhofplatz 3.) Buchbeiträge und Vorschläge zu ihrer Ergänzung erbittet: Josef Drexler, Stuttgart-S, Staffenbergstraße 22.

## Erste internationale Konferenz für patristische Studien

Es war ein wirklicher Kongreß, der in der Woche vom 24.—29. September 1951 die Forscher auf dem weiten Feld der Patristik zu einer erstmaligen internationalen Tagung in Oxford vereinigte. Über 270 Teilnehmer aus allen Kulturländern waren der Einladung des Organisationskomitees und seines ebenso liebenswürdigen wie bescheidenen Sekretärs, Prof. Dr. Gross vom Christ Church College-Oxford, gefolgt. Von diesen hatten 173 Kurzvorträge, sog. Communications von etwa 20 Minuten Dauer übernommen. Außerdem waren 11 Referate über die jüngste Entwicklung der patristischen Forschungsarbeit in den einzelnen Ländern vorgesehen, ferner 18 Berichte über den augenblicklichen Stand wichtiger patristischer Quellenpublikationen und sonstiger für den Patrologen wichtiger publizistischer Unternehmungen. Dazu kamen noch 10 längere Vorträge bei repräsentativeren Nachmittags- und Abendveranstaltungen.

Die Bewältigung solcher Fülle stellte hohe und letzte Forderungen sowohl an das organisatorische Können der Veranstalter wie auch an die Aufnahme-fähigkeit der Teilnehmer. Das erstere hat seine Probe glänzend bestanden, angefangen von der zurvorkommenden Unterbringung der meisten Teilnehmer im Christ Church College und ihrer ansprechenden Kennzeichnung durch ein Namensschildchen am Rockaufschlag bis zur Verteilung der Kurzreferate auf fünf Sektionen, die auf die Vormittagsstunden verlegt waren und auf die Minute genau in fünf verschiedenen Sälen der Examination Schools gehalten wurden. Man war dabei bemüht, die inhaltlich oft weit auseinanderliegenden Themen, deren Wahl großzügig jedem einzelnen Referenten überlassen war, unter einigen größeren Gesichtspunkten einzuordnen; so waren die dogmen-, liturgie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Fragen jeweils gesondert zusammengefaßt, und Ähnliches versuchte man für Themen mehr literarkritischen Inhaltes oder solche, die sich mit Problemen aus dem Bereich der Byzantinistik befaßten. Da aber die fünf Sektionen gleichzeitig tagten, war es unmöglich, mehr als einem Fünftel der Referate beizuwohnen. Die ganze Reichweite des patristischen Forschungsgebietes wurde greifbar in der Wahl der Einzelthemen, die sich von minutiösen Einzeluntersuchungen über patristische oder liturgische Handschriften und Papyri bis auf grundsätzliche, dogmen- oder frömmigkeitsgeschichtlich bedeutsame Fragestellungen erstreckten. Letzere waren allerdings auffallend selten, und Themen, in denen etwa Grundsätzliches über das Verhältnis von Patrologie und Theologie hätte zum Ausdruck kommen müssen, wurden offensichtlich gemieden. Es wird bei einer zukünftigen Tagung — sie ist wiederum für Oxford vorgesehen, wahrscheinlich im Jahre 1955 — empfehlenswert sein, die Wahl der Themen mit geschickter Hand doch etwas in die Richtung des theologisch Bedeutsamen zu lenken. Wer etwa die beiden Vorträge von H. I. Marrou (Paris) über *Patristique et Humanisme* und A. Grillmeier S. J. (Frankfurt) über Chalkedon, unser Erbe und unsere Verantwortung, beides Höhepunkte der Tagung, gehört hat, wird verstehen, was hier gemeint ist. Mit dieser bewußten Einschränkung auf das theologisch Bedeutsame wäre zugleich eine gewisse Begrenzung der Referate gewährleistet, deren Zahl nach allgemeinem Urteil der Teilnehmer tatsächlich zu hoch war.



Eine gewisse Enttäuschung brachten die Berichte über die Entwicklung der patristischen Forschung in den einzelnen Ländern. Hier war an sich die Richtung für die Behandlung des Themas durch die vom Organisationskomitee gewählte Formulierung gewiesen: „Recent trends in patristic studies“, und so erwartete man mit Recht eine Herausarbeitung der Tendenzen und Strömungen, die sich innerhalb der Patrologie in den einzelnen Ländern abzeichneten. In den meisten Fällen wurde aber nur ein Bericht gegeben über den augenblicklichen Stand der Forschung, oft nur über einzelne Neuerscheinungen, die den meisten Teilnehmern bekannt waren. So blieben gerade hier Impulse für ein Vorantreiben von Untersuchungen über wichtige patristische Probleme leider weitgehend aus. Das ist um so bedauerlicher, als gerade z. B. das geistvolle Referat von H. I. Marrou über die Patristik in Frankreich bewies, welche Möglichkeiten hier gegeben waren. Von hervorragendem Wert waren hingegen die informatorischen Berichte über den gegenwärtigen Stand der großen Quellenpublikationen und der für die Patristik wichtigen lexikalischen Arbeit.

Der eigentliche Gewinn der Woche lag aber in den reichen Möglichkeiten persönlichen Sichkennnenlernens und fördernder Aussprache, Möglichkeiten, die man noch hätte erweitern sollen durch eine Herabsetzung der Abendveranstaltungen. Hier sind Verbindungen angeknüpft worden, die sich nur segensreich für eine internationale Zusammenarbeit auf patristischem Gebiet auswirken können. — Ein Bericht über den Verlauf der Tagung mit den Namen der Teilnehmer, allen Vorträgen und Referaten ist vorgesehen, der Verlag S. P. C. K., Northumberland Avenue, London W. C. 2, hat die Veröffentlichung übernommen.

K. Baus

## Ein vergessener Führer der katholischen Rheinischen Bewegung im 19. Jahrhundert

Seitdem Wilhelm Schellberg im Jahre 1911 „Josef Görres, Ausgewählte Werke und Briefe“ (Kempten, Kösel, 2 Bde.) herausgab, hat sich die Forschung der letzten Jahrzehnte wieder lebhaft einem Manne zugewandt, der leider allzu sehr bei seinem Volke in Vergessenheit geraten war und der doch in bedeutungsvollen Stunden der rheinischen und deutschen Geschichte eine entscheidende Rolle spielte. Heute wissen wir, daß Josef Görres, der große Sohn der Stadt Koblenz, nicht nur einer Partei und einer Konfession, sondern dem ganzen deutschen Volke gehört. Die Görresliteratur ist im Laufe der Zeit sehr angewachsen. Vorliegende Arbeit möchte mit dem Leben und Wirken eines Mannes bekannt machen, der zwar keine Größe allerersten Ranges war, der aber durch seine treue Freundschaft mit August Reichensperger in der rheinischen katholischen Bewegung im Geiste von Görres gewirkt und, wenn auch nicht stark hervortretend, sie maßgebend beeinflußt hat. Sein Briefwechsel mit A. Reichensperger, der in den folgenden Mitteilungen auszugsweise zum ersten Male veröffentlicht werden soll<sup>1</sup>, gibt uns einen guten Einblick in manche Ereignisse des damaligen politischen und religiösen Lebens des Rheinlandes, die,

<sup>1</sup> Der Verfasser verdankt ihn der Güte des Enkels von A. Reichensperger, Peter Reichensperger (Koblenz).

bisher wenig beachtet, durch ihn eine ganz neue Beleuchtung erhalten. Die Briefe beginnen in der mir vorliegenden Auswahl mit dem Jahre 1841 und reichen bis zum Jahre 1861. Bevor wir ihren Inhalt kennenlernen, müssen wir uns Leben und Tätigkeit des Mannes vor Augen führen, der sie geschrieben hat, des Freiherrn Albert v. Thimus.

Albert v. Thimus ist ein Sohn der alten Kaiserstadt Aachen, wo er am 21. Mai 1806 geboren wurde. Seine spätere ernste Lebensrichtung dürfte wohl auf den Umstand zurückzuführen sein, daß seine Mutter einige Jahre nach seiner Geburt durch einen Schlaganfall völlig gelähmt wurde. In Aachen, das auch in den kritischsten Zeiten des Glaubensabfalls der Kirche stets die Treue gehalten hatte, herrschte damals ein reges katholisches Leben. Es ist gewiß kein Zufall, daß J. Th. Laurent, der spätere Bischof von Luxemburg, und die Stifterinnen von drei caritativen Genossenschaften hier ihre Heimat hatten. Nach Ablegung der Reifeprüfung am Karlgymnasium wählte v. Thimus das Studium der Rechtswissenschaft zu seinem Beruf. Aber er war niemals ein einseitiger Fachjurist. Von Jugend auf beseelte ihn die Liebe zur Musik in praktischer Ausübung und theoretischem Studium. Die Liebe zur Musik brachte ihn in enge Verbindung mit dem sehr musikalischen Heidelberger Juristen Prof. Thibaut, der in dem Aachener stets seinen Lieblingsschüler erblickte. Im Jahre 1831 kam er nach Ablegung der ersten juristischen Prüfung als Auskultator nach Koblenz. Hier traf er zum ersten Male mit Aug. Reichensperger zusammen. Es wurde der Grund zu einer echten Lebensfreundschaft gelegt. Thimus war in dem Freundeskreis der einzige, der niemals in seiner Glaubenssicherheit schwankte, von einer tiefen Gottes- und Christusliebe durchglüht. So konnte er auch seinen Freund Reichensperger in den entscheidenden Augenblicken der Rückwendung zum Glauben seiner Jugend maßgebend beeinflussen. Beide sind durch die Schriften von Görres in ihren religiösen und politischen Anschauungen tief berührt worden. Deshalb ist es verständlich, daß der Schmerz über den Tod des Geistesriesen in einem Brief von Thimus vom 2. Februar 1848 in ergreifender Weise zum Ausdruck kommt<sup>2</sup>. Selbst wenn man bedenkt, daß der Brief im Stil des damaligen romantischen Überschwanges geschrieben ist, ist der Ton, der darin mitschwingt, doch echt und ein Beweis, wie sehr Görres tatsächlich der geistige Führer des katholischen Deutschland war. Nach dem „Kölner Ereignis“ vom 20. November 1837 traten die entschiedenen Katholiken miteinander in lose Verbindung. Thimus gehörte mit den Gebrüdern Reichensperger zu den Männern, die das Material lieferten, das der Comte de Failly zu dem Werke verarbeitete: „Über Preußen und seine Herrschaft unter den religiösen und politischen Gesichtspunkten besonders in den neuen Provinzen von einem Unbekannten“<sup>3</sup>. In dieser Schrift wird scharfe Kritik geübt an den preußischen Verwaltungsmethoden in der Rheinprovinz. Wie sehr seine Freunde seine juristische Schärfe zu schätzen wußten, geht aus einem (unveröffentlichten) Brief von P. Reichensperger an Thimus aus Wehlen vom 4. Oktober 1847 hervor, in dem es heißt: „Einliegende Petition (wegen Gewährung einer Verfassung) habe ich auf Drängen meines Bruders angefertigt und übersende sie Dir vor jeder weiteren Verwendung, um Deine Meinung und etwaige Zusätze zu derselben zu erhalten. Eile tut aber not. Denn August

<sup>2</sup> A. v. Thimus an A. Reichensperger, Koblenz, den 2. 2. 1848 (unveröffentlicht).

<sup>3</sup> Paris 1842.

will bei der nächsten Borromäusversammlung die Sache zur Sprache bringen (d. h. nicht in gremio zu Deiner Beruhigung, sondern gelegentlich), wo alsdann mit Bauerband, Walter, Adams, Dietz die Redaktion festgestellt werden kann. Der konservative Geist der Petition und die königliche Antwort auf die Adresse der brandenburgischen Ritter scheint ihr eine günstige Aufnahme in Aussicht zu stellen.“ Im folgenden Jahre wurden diese Bemühungen durch die politischen Ereignisse überholt. Mitten in den Stürmen und Aufregungen der Revolution von 1848 schreibt P. Reichensperger am 9. Oktober einen Brief an Thimus<sup>4</sup> mit der Bitte um seine Ansichten über die Lage, der beweist, wie sehr die Art und ruhige Überlegung von Thimus von seinen Freunden und Bekannten geschätzt wurde. Er wirft zugleich ein helles Licht auf die damaligen politischen Zustände in der preußischen Hauptstadt. „Meine Stellung in der Versammlung ist eine sehr ehrenvolle. Indessen fühle ich mich dadurch keineswegs entschädigt für die ungeheueren Opfer an Gesundheit, Ruhe und Sorglosigkeit. Freilich an ein Zurücktreten auch nur zu denken, ist unmöglich. Es muß ausgehalten werden, obgleich mir vielleicht niemand das wiedergeben kann, was ich opfere. Es würde mir die größte Wohltat sein, einmal mit Dir unsere Lage zu überblicken. Lebe recht wohl und vergnügt und schreibe mir wenigstens Deine Gedanken und Ansichten.“

Aber das öffentliche Hervortreten lag nun einmal der ruhigen und zurückhaltenden Art v. Thimus nicht. Er wirkte lieber in der Stille. Bezeichnend dafür ist die Art, wie er seine Schrift: „Über den Pauperismus“ anonym erscheinen ließ<sup>5</sup>. Sie ist eine der ersten Veröffentlichungen, die das katholische Deutschland mit der im Jahre 1833 in Paris durch Ozanam erfolgten Gründung des Vinzenzvereins bekannt machte und gleichzeitig mit den aufrüttelnden Predigten Kettlers in Mainz auf die Wichtigkeit der Lösung der sozialen Frage aufmerksam machte. An der ersten Generalversammlung der katholischen Vereine vom 3. bis 6. Oktober 1848 nahm er als Delegierter von Koblenz neben Assessor Burchard, Pfarrer Krementz, Reg.-Rat Holzer und Religionslehrer Schubach teil.

Als nach dem Zusammenbruch der weitgespannten Hoffnungen des Jahres 1848 der nüchterne Alltag einsetzte und auch das Bemühen der preußischen Reaktion, die lästige und verhaßte Verfassung zu beseitigen, und besonders die im Jahre 1848 errungenen Freiheiten der katholischen Kirche aufs äußerste einzuschränken (Raumersche Erlasse), gehörte Thimus zu den Männern, die den Kampf gegen die Reaktion aufnahmen. Im Jahre 1852 wurde er Mitgründer der „Katholischen Fraktion“. Von 1852 bis 1861 gehörte er dem preußischen Abgeordnetenhaus an. Aber entsprechend seiner ganzen Zurückhaltung und Scheu vor einem Auftreten in der Öffentlichkeit blieb er mehr im Hintergrund in stiller Wirksamkeit. Da seine juristische Befähigung seinen politischen Freunden wohlbekannt war, ist sie sicher oft bei Formulierung wichtiger Anträge bei besonderen Angelegenheiten herangezogen worden. Als 1861 sich durch die Forderung der neuen Heeresorganisation, der die große Mehrheit der Abgeordneten ablehnend gegenüberstand, der Konflikt zwischen dem Ministerium und der Volksvertretung verschärfte und dadurch auch die „Katholische Fraktion“ in eine schwierige Lage geriet, legte v. Thimus kurz ent-

<sup>4</sup> P. Reichensperger an A. v. Thimus. Berlin, 9. Oktober 1848.

<sup>5</sup> Koblenz, F. C. Hergt 1848.

schlossen sein Mandat nieder, da er keine Möglichkeit zu einer weiteren geistlichen Arbeit sah. Wenn er trotzdem im Jahre 1871 sich wieder in den deutschen Reichstag wählen ließ, dem er bis zu seinem Tode im Jahre 1878 angehörte, ist das wohl mehr auf das Drängen seines Freundes Reichensperger zurückzuführen als auf seinen eigenen Wunsch. Immerhin hat er in den erregten Zeiten des Kulturkampfes seinen Mann gestanden.

Das, was die Aufmerksamkeit heute wieder auf die Person von A. v. Thimus hinlenkt, ist sein Lebenswerk: „Die harmonikale Symbolik des Altertums“<sup>6</sup>. Auf Grund ausgebreiteter Kenntnisse und eines weitschichtigen Materials, nach langjähriger Vorbereitung auf dem Gebiet der Mathematik, Philosophie und Naturwissenschaft bemüht er sich in diesem Werke den Nachweis zu führen, daß zumal in den kirchlichen Tonarten eine Zahlenharmonie herrsche, die auch Einfluß nimmt und im Einklang steht mit den Gesetzen des Denkens und Fühlens. Der dritte und abschließende Band ist leider durch die Schuld der Angehörigen verloren gegangen, da sie die Bedeutung des noch unvollendeten Manuskriptes nicht erkannten. Wenn die zwei ersten Bände überhaupt fertiggestellt wurden, ist dies das Verdienst von Reichensperger, der den stillen und zurückhaltenden Freund immer wieder zur Arbeit aufmunterte und ihm durch Bereitstellen musikwissenschaftlicher Literatur und alten Handschriften dabei Hilfe leistete. Die Briefe von Thimus bieten vielfache Belege dafür. Die Aufnahme des Werkes von seiten der Fachwissenschaft war durchaus ablehnend, weil in der Blütezeit des ödesten Materialismus diese kein Verständnis aufbringen konnte für eine Arbeit, die im besten Sinne von den Idealen des Christentums getragen war. Aber auch auf seiten derer, die dem Verfasser weltanschaulich nahe standen, konnte man sich nicht erwärmen für die Ansichten und die Beweisführung des behandelten Themas. So urteilt z. B. Georg v. Hertling, der sein Kollege in der Reichstagsfraktion des Zentrums war, in einem Brief an seine Frau vom 16. Dezember 1876: „Habe ich Dir erzählt, daß Herr v. Thimus mir sein von A. Reichensperger angepriesenes Buch überreicht hat? — Ich bin überaus dankbar für die große Liebenswürdigkeit. Aber schon das Motto übertrifft meine schlimmsten Befürchtungen, indem es aus einer ganz nichtssagenden Stelle bei Plato die wunderbarste geheimnisvolle Weisheit herausfindet.“

In einer Besprechung dieser „Lebenserinnerungen“ in den „Akademischen Monatsblättern“<sup>7</sup> hat K. Hoerber darauf hingewiesen, daß Hertling sich in Beurteilung verschiedener Bekannten aus der Studienzeit und ihres späteren Lebensweges gründlich geirrt habe (z. B. im Falle von Theodor Stahl, des späteren Chefredakteurs der Berliner „Germania“). Vielleicht hat er auch bei Thimus etwas zu vorschnell die wahre Bedeutung seiner Leistung abgetan. Johannes Janssen ist jedenfalls anderer Ansicht. In einem Brief an Onno Klopp vom 14. September 1868 schreibt er<sup>8</sup>: „Der treffliche Herr von Thimus war so gütig, mir die „Einleitung“ zuzusenden. Was ich davon verstehe, finde ich nach Inhalt und Form ganz herrlich, und es kommt mir vor, als würden durch das

<sup>6</sup> Köln. Dumont-Schauberg, 2 Bde. 1868—1876.

<sup>7</sup> G. v. Hertling. Erinnerungen aus meinem Leben. Kempten, Kösel 1919, I. Bd. p. 312.

<sup>8</sup> Juni 1920

<sup>9</sup> L. v. Pastor. Johannes Janssen, Briefe. Freiburg, Herder, Bd. I, p. 357.



Buch neue Bahnen gebrochen. Aber wann wird die „Zunft“ diese begreifen und in sie einlenken?“ — Heute steht man jedenfalls dem Buche vorurteilsloser und objektiver gegenüber als in den Jahren seines ersten Erscheinens. Im Jahre 1934 hat sich an der katholischen Universität Freiburg in der Schweiz ein „Studio für harmonikale Forschung“ gebildet. Es hat sich die Aufgabe gestellt, die in dem Werke von Thimus aufgestellten Gesetze und Thesen auf ihre Zuverlässigkeit und Richtigkeit nachzuprüfen.

Die jahrelangen anstrengenden Studien, die v. Thimus zur Abfassung seines Werkes anstellen mußte, die Mühen der Ausarbeitung, die doch nicht zum Abschluß kam, erschütterten jedenfalls seine Gesundheit schwer. Am 6. November 1878 starb er im Beisein seines treuen Freundes Reichensperger, der den Verlust sehr betrauerte.

A. v. Thimus war keine der großen Führergestalten des rheinischen katholischen Lebens im 19. Jahrhundert. Aber sein Briefwechsel mit Reichensperger beweist, daß er ein scharfer Beobachter und ein kluger Ratgeber war. Das Material, das Thimus zur Verfügung stellte, nutzte Reichensperger zu vielbeachteten Aktionen in der katholischen Öffentlichkeit aus, ohne daß der Name des Anregers bekannt wurde. So gewähren uns seine Briefe manchen interessanten Einblick in das kirchliche Leben des Landes an Rhein und Mosel, in die Nöten und Mühen der Frühzeit der katholischen rheinischen Presse und in die Anfänge der rheinischen Caritas, zumal innerhalb der Grenzen des Bistums Trier. Deshalb scheint uns seine Auswertung an dieser Stelle für die Diözesangeschichte in jenen Jahrzehnten angebracht.

Joh. Schuth, Morbach.

## Privatim et secreto

### Um die geheime Erneuerung des Ehwillens

Ganz bestürzt kam Pfarrer N. in das Conveniat am 12. Februar 1951 und erzählte folgendes Erlebnis:

In der Mission vom Dezember 1950 offenbarte Bertha N. dem Beichtvater, daß ihre Ehe, geschlossen am 16. Juli 1930, ungültig sei; zwischen ihrem Gatten Karl und ihr bestehe das Ehehindernis der Blutsverwandtschaft im dritten Grade berührend den zweiten. Denn der verheiratete Urgroßvater des Gatten habe mit ihrer damals noch ledigen Großmutter einen außerehelichen Verkehr gehabt; sie sei die Frucht dieses Ehebruches. Sie habe beim Brautexamen diese Tatsache „weise“ verschwiegen. Wie hätte sie die günstige Gelegenheit, mit Karl eine Ehe zu schließen, vorbeigehen lassen können?

Der Beichtvater erklärte, sie möge doch den Fall dem Pfarrer vortragen, da er als Missionär kaum mehr Gelegenheit haben würde, sie zu treffen und ihr die Antwort von Rom zu übermitteln. So kam also Bertha zu mir. Da die Verwandtschaft außerehelich war, glaubte ich die Angelegenheit mit der heiligen Pönitentiarie ordnen zu können und schrieb am 1. Januar 1951 folgende Supplik an die heilige Pönitentiarie:

Beatissime Pater,

Ad pedes Sanctitatis Vestrae humillime provolutus Titius confessarius ea, quae sequuntur, exponit: Caia, catholica, oratrix in Causa, ante viginti circiter annos in forma canonica contraxit matrimonium cum Caio, reticito impedimento consanguinitatis tertii gradus tangentis secundum, proveniente ex copula illegitima inter proavum Caii et aviam Caiæ. Ex matrimonio processerunt decem filii adhuc viventes. Caius absolute ignorat impedimentum. Caia autem

occasione s. missionis popularis edocta de suo statu graviter peccaminoso, facti vere poenitens supplicat convalidationem matrimonii pro foro interno.

Et Deus . . .

Ex N. N. 1. jan. 1951 Titius confessarius.

Responsum dirigitur ad N. N., parochum in N. N., via N. n. 65.

Am 11. Januar erhielt ich an meine Adresse einen Brief der heiligen Pönitentiarie in einem eigenen Umschlag, mit der Aufschrift: Discreto viro confessario. Als ich den Umschlag öffnete, war nicht die Rede von einer Konvalidation, sondern die Bemerkung: Titius confessarius haud dedignetur certiozem facere S. Poenitentiariae dicasterium, utrum impedimentum consanguinitatis sit omnino occultum i. d. nemini notum praeter oratricem.

Ich rief Bertha, teilte ihr die Antwort der heiligen Pönitentiarie mit und frag sie: „Weiß niemand außer Ihnen von dem bestehenden Hindernis?“ Sie erklärte: „Mein Mann Karl weiß sicher nichts davon; aber in meiner Verwandtschaft, welche sich noch meiner Großmutter erinnert, wird wenigstens gemunkelt, daß ich denselben Stamm habe wie Karl. Meine Mutter steht in den Registern als Kind von N. N. und von einem unbekannten Vater. Bei dem etwas intimen Verhältnis meiner Großmutter als Dienstmagd im Hause meines reichen Großvaters vermuten die Leute gerne einen unehelichen Verkehr.“

Ich schrieb also an die heilige Pönitentiarie: impedimentum consanguinitatis non esse omnino occultum. Die Antwort der heiligen Pönitentiarie lautete mit dem Datum vom 17. Januar lakonisch: Recurratur ad S. C. de Sacramentis. Ich legte den Fall dem Generalvikariat vor mit dem Bemerkung, daß der Gatte Karl absolut nichts vom Hindernis wisse und auch nichts davon erfahren solle. Heute bekam ich vom Ordinariat die Nachricht, daß der Bischof in forma commissaria vom Ehehindernis der Blutsverwandtschaft gemäß den Weisungen der heiligen Sakramentenkongregation dispensiert habe, und daß die Bittstellerin den Ehekonsens erneuern solle „privatim et secreto“.

Was heißt das? Wie geschieht praktisch diese Consenserneuerung? Ich studierte, bevor ich zum Conveniat kam, die Lehrbücher von drei deutschen Kanonisten. Knecht sagt in seinem Eherecht S. 741: „Durch private und geheime Konsensabgabe des einen Teiles. Die Form ist diesem überlassen.“ Linneborn schreibt S. 435 (4.—5. Aufl.): „Wenn nur ein Teil der Gatten das Ehehindernis kennt, dann erneuere er den Konsens privatim und im geheimen.“ Triebs endlich S. 758 ad 10: „Daß dieser Gatte privatim et secreto den Konsens erneuert.“

Nachdem ich diese Stellen gelesen, bin ich ebenso klug wie vorher. Diese Gelegenheit benützte nun der Professor des Kirchenrechts, um Klarheit in die Frage zu bekommen. Er wies zunächst darauf hin, daß zur Gültigmachung einer wegen eines trennenden Ehehindernisses ungültigen Ehe verlangt wird, daß das Ehehindernis von selbst aufhört oder daß davon dispensiert wird, und daß wenigstens jener Eheteil den Konsens erneuert, der das Ehehindernis sich bewußt ist. Diese Erneuerung des Konsenses ist aber rein kirchenrechtlich erfordert, allerdings zur Gültigkeit der Gültigmachung. Damit wies der Kodex die Ansicht derer zurück, welche glaubten, ohne gegenseitige Consenserneuerung sei eine Ehe natürlich nicht gültig zu machen. Ferner hat der Kodex mit einer anderen Schwierigkeit aufgeräumt. War nämlich das geheime Ehehindernis dem einen Teil bekannt, dem andern aber nicht, dann wurde dem Dispensreskript die Klausel beigefügt: „monito poenitente de necessaria secreta renovatione consensus cum suo putato marito (sua putata uxore) certiorato (certiorata) de nullitate prioris consensus, sed ita caute, ut ipsius poenitentis delictum nusquam detegatur: et quatenus haec certioratio absque gravi

periculo fieri nequeat, renovato consensu iuxta regulas a probatis auctoritatibus traditas.“

Mit Recht nannte ein Kanonist diese Regeln „weltfremd“; denn sie bedeuteten eher eine Nichterneuerung des gegenseitigen Konsensus als eine Konsenserneuerung. Der heilige Alphons gibt in seiner *Theologia moralis* (B. VI n. 1117) sechs verschiedene Arten einer solchen Konsenserneuerung an.

Die Autoren gehen mit zu großer Leichtigkeit über die Schwierigkeiten des can. 1135 hinweg. Mit der Wiedergabe des Textes ist wirklich den Pfarrern nicht geholfen. Was bedeutet nun: „privatim et secreto?“ Im alten Recht wurden „privatim“ und „secreto“ gleichbedeutend genommen; im neuen Rechte ist das „privatim“ der „forma iure praescripta“ entgegengesetzt; man vergleiche can. 1135 par. 1—3 mit par. 3 can. 1136. „Secreto“. Obwohl die Ehe nach can. 1094 ff. geschlossen wurde, kann der Eheabschluß trotzdem geheim sein. Man denke an die Gewissensehe (can. 1104 f.). Das Wort „secreto“ kommt auch im Weierrecht vor, wo es heißt: „quoties ordinatio iteranda est . . . fieri potest secreto.“ Das „secretum“ sagt also: der betreffende Akt muß so gesetzt werden, daß er geheim bleibt. Das kann auf ganz verschiedene Weise geschehen: der eine Teil erneuert diesen Konsens ganz für sich, oder beide Gatten erneuern unter sich den Ehemillen oder vor dem Pfarrer mit Schweigepflicht oder vor dem Pfarrer und zwei Zeugen, welche alle zum Stillschweigen verpflichtet sind. Was bedeutet nun im Reskript der Sakramentenkongregation das „privatim et secreto“? Can. 1135 par. 3, welcher für Bertha in Frage kommt, erklärt: „satis est, ut sola pars impedimenti conscia consensum privatim et secreto renovet.“ Das „secreto“ besagt: keine Person braucht etwas von der Konsenserneuerung zu wissen; weder der Gatte noch der Beichtvater noch der Pfarrer noch Zeugen. Das „privatim“ besagt: die kirchliche Eheschließungsform braucht nicht beobachtet zu werden. Also auf Bertha angewandt: sie erneuert für sich den Ehekonsens, ohne irgend jemanden etwas davon zu sagen; dies kann geschehen durch einen bloßen Willensakt oder mit Worten oder einer konkludenten Handlung affectu maritali.

P. G. Oesterle, OSB., Rom.

## Astrologie und Strafgesetz

Für die Beurteilung der strafrechtlichen Bestimmungen betreffs der Astrologie, die sie seit ihrem Bestehen in den Gesetzbüchern aller Zeiten erfahren hat, ist ihre jeweilige geschichtliche Entwicklung und der Glaube an ihren Wahrheitsgehalt maßgebend; die Stellungnahme des Gesetzgebers und die gegen die Sterndeutung erlassenen Verbote laufen parallel der grundlegenden Wandlung des Sternglaubens. In Babylonien und Assyrien wurde die Astrologie wie die Magie überhaupt als reine Wissenschaft betrachtet. Die Weissagerei war eine göttliche Kunst. Die Sterne als „die Schrift des Himmels“ offenbarten den Willen der Gottheiten. Wer sie richtig zu lesen und deuten verstand, war auch fähig, die Zukunft vorauszuschauen. Astrologie war schlechthin die Wahrsagekunst. Die Tatsache, daß Sternkult eine Staatsreligion darstellte, die von einer hochstehenden Priesterklasse ausgeübt wurde, legt die Vermutung nahe, daß etwaige Gesetze nicht der Verurteilung der Astrologie, sondern dem Schutze und der Heilighaltung der astralen Gottheiten galten.

Wenn in Griechenland auch zu jeder Zeit wissenschaftliche Bedenken und heftige Angriffe sich gegen das siegreiche Vordringen der orientalischen Kunst geltend machten, so sind doch Strafbestimmungen nicht bekannt, da die uneingeschränkte Gewerbefreiheit und die Freiheit der Forschung sie schützten.

Anders in Rom, wo die „Kunst der Chaldäer“ vorwiegend als Wahrsagerei (divinatio) in der Verwaltung der Staatsgeschäfte und in der privaten Lebensführung unter dem weitschichtigen Orakelsystem eine maßgebende Rolle spielte. Nach Mommsen (Römisches Strafrecht, Leipzig 1899) wurde die Astrologie, die als Divination grundsätzlich erlaubt war, wegen der Gefährlichkeit der Erkundigungen wahrscheinlich schon in republikanischer, sicher in der Kaiserzeit bei Todesstrafe verboten, die auch an ausländischen Astrologen vollzogen wurde. Die polizeilichen Maßnahmen wandten sich vor allem gegen den gewerbsmäßigen Betrieb, der mit Vermögenseinziehung, Verbannung und schweren Freiheitsstrafen geahndet wurde. Ein allgemeines Verbot gegen die Astrologie hat erst Diokletian im Jahre 294 erlassen, das sie in all ihren Formen, das Erlernen wie die Ausübung als „ars damnable“ (verdammenswerte Kunst) untersagt. Mit der Einführung des Christentums hat Konstantius, der Nachfolger Konstantins, im Jahre 357 in einem Edikt erneut die Astrologie als unvereinbar mit der neuen Staatsreligion bei Todesstrafe verboten: „Keiner befrage einen Zeichendeuter und Mathematiker (Astrologen), keiner einen Auguren (Vogeldeuter); verstummen sollen die verbrecherischen Sprüche der Weissager. Die Chaldäer und Magier und die übrigen, die das Volk wegen der Menge ihrer Verbrechen als Übeltäter bezeichnet, sollen nichts in diesem Sinne unternehmen! Für ewige Zeiten verstumme die zukunftsflüsternde Wahrsagekunst! Wer immer gegen diesen Befehl verstößt, den treffe die Bestrafung der Enthauptung!“ Justinian, dessen Ziel die Wiederherstellung des römischen Weltreiches auf christlicher Grundlage war und der mit Strenge gegen alle heidnischen Bräuche vorging, nahm jene äußerst strenge Bestimmung in die letzte geistige Schöpfung der Antike, das Corpus juris Justiniani auf.

Im frühgermanischen Kulturkreis finden wir kaum Spuren astrologischer Gedankengänge, somit auch keine Strafbestimmungen darüber. Ob in den Verboten aller abergläubischen Zauberkünste und Wahrsagereien des 1. deutschen Konzils unter dem hl. Bonifatius im Jahre 742 auch astrologische Wahrsagereien betroffen wurden, ist nicht sicher. Im Artikel 17 ist zwar von der mit der Astrologie innig verbundenen Tagwählerei die Rede, im Art. 21 werden die abergläubischen Bräuche beim Abnehmen des Mondes und in Art. 30 die abergläubische Meinung, „als beschwören die Weiber den Mond, daß er ihnen die geheimsten Falten der menschlichen Herzen eröffne“, verboten. Auch Karl d. Gr. verbietet in einem Kapitular vom Jahre 789 die Wahrsagerei in allen Formen. Ein ausgesprochenes Verbot der Astrologie finden wir in Deutschland erst in einem Reichstagsbeschluß des Jahres 1699.

Im Zeitalter der Aufklärung und der ständig fortschreitenden Entwicklung der Naturwissenschaften, die in der Sterndeutung eine Verirrung des menschlichen Geistes sahen, hatte die Lehre von einem unbeweisbaren Schicksals-einfluß der Gestirne keine Berechtigung. Auf diese Geisteshaltung gehen die meisten der noch heute geltenden Strafbestimmungen gegen die Astrologie zurück. Wenn im Strafgesetzbuch für das Deutsche Reich vom 15. Mai 1871 die Astrologie nicht ausdrücklich für strafbar erklärt wird, so mag das seinen Grund in der Annahme haben, daß die Wahrsagerei und damit die Astrologie schon durch vorliegende Bestimmungen über Betrug verboten war.

Ist auch dem Reichsrecht die Astrologie, in erster Linie das Horoskopstellen ein strafbarer Betrug? Wegen Betrugs wird bestraft, „wer in der Absicht, sich



oder einem Dritten einen rechtswidrigen Vermögensvorteil zu verschaffen, das Vermögen eines anderen dadurch schädigt, daß er durch Vorspiegelung falscher oder durch Entstellung oder Unterdrückung wahrer Tatsachen einen Irrtum erregt oder unterhält". Jedenfalls liegt nach dieser Bestimmung Betrug vor bei all den Horoskopen, die Jahrmarks- und Gassenastrologen, vielfach astrologische Kalender, Broschüren und Traktate anpreisen. H. Streicher, Privatdozent am Institut für die gesamte Strafrechtswissenschaft der Universität Wien, sagt in seinem wissenschaftlichen Werk über „Das Wahrsagen“ Wien 1926: „Die Schädigung des Honorars ist durch die Wertlosigkeit des Wahrsageinhalts begründet, sie kann auch durch die Wertlosigkeit der angewandten Methode verursacht sein. Die Wahrsagung enthält fast durchweg Selbstverständlichkeiten und inhaltloses Gefasel; Angaben, die für den Fragesteller jedes Wertes entbehren, während er sich — insbesondere auf Grund der Ankündigungen — positive Auskünfte über Zukunft, Glück, Berufswahl, Reichtum usw. erwartet, und zwar in einer Art, die eine Verwertung für das praktische Leben zuläßt... Es liegt also eine Irreführung vor hinsichtlich Inhalt und Umfang des Angebotes einerseits und des tatsächlich Gebotenen. An Stelle der mit Recht erwarteten positiven Auskünfte in lebenswichtigen Fragen erschöpft sich der Inhalt der Wahrsagung in nichtssagenden Phrasen und Widersprüchen oder es wird weniger geleistet, als vereinbart wurde. Irreführung hinsichtlich der Qualität der Leistung ist dann gegeben, wenn der Wahrsager die Methode nicht beherrscht oder ein wissenschaftlich berechnetes Horoskop offeriert, tatsächlich aber nur ein ganz primitives Verfahren ohne Berechnung anwendet.“ (S. 127—136.)

Der Bestimmung des Reichsstrafgesetzes schließen sich im allgemeinen auch die Gesetzgebungen der Länder an. In Bayern wurde nach altem Recht vom Jahre 1751 und nach strengerem Standpunkt das Horoskopstellen als „Bündnis mit dem Teufel“ angesehen und insofern jemand durch die Astrologie an Leben, Leib oder Gemüt Schaden genommen hatte, wurde als Strafe der Tod durch das Schwert gefordert. Heute bestraft der „Gaukeleiparagraph“ des bayrischen Polizeistrafgesetzbuches, das seit 1871 in Kraft ist, jeden, der „gegen Lohn oder zur Erreichung eines sonstigen Vorteils sich mit angeblichen Zaubereien oder Geisterbeschwörungen, mit Wahrsagen, Kartenlegen, Schatzgraben, Zeichen- und Traumdeuten oder anderen dergleichen abgibt, mit Geld bis zu 150 Mark oder mit Haft. Außerdem kann auf die Einziehung der zur Verübung solcher Übertretungen bestimmten besonderen Werkzeuge, Anzüge und Gerätschaften erkannt werden, ohne Unterschied, ob sie dem Verurteilten angehören oder nicht“. Ähnlich behandeln auch die anderen deutschen Länder sowie alle Kulturstaaten die Wahrsagerei als Gaukelei.

Wie notwendig und gerechtfertigt ein scharfes gesetzliches Vorgehen gegen den astrologischen Wahrsageunfug ist, zeigt auch eine Bestimmung des Württembergisch-Badischen Staatsministeriums vom Jahre 1946, die unter Hinweis auf die bestehenden Gaukelparagraphen erklärt, daß es „eine bedauerliche Zeiterscheinung sei, daß zahlreiche Personen versuchten, durch Wahrsagen, Sterndeuten und ähnliche Künste ihren Unterhalt zu verdienen“. Da sich jede Privatperson mit Wahrsagen und Astrologie befassen kann und zur Erlernung der Horoskopie zahlreiche Ratgeber und astrologische Handbücher leicht instandsetzen, rasch und ohne Kenntnis astronomischen Wissens wertlose Radixhoroskope auszuarbeiten — man braucht sich nur die antiken Typen der

Tierkreis- und Planetenkinder etwas modern paraphrasiert einzuprägen —, so versteht man, wenn heute professionelle und Gelegenheits-Astrologen in Stadt und Dorf ihr recht einträgliches Geschäft machen. Ihre Zahl ist kaum festzustellen, da sie ihre Tätigkeit möglichst im geheimen ausüben, um sich vor Bestrafung zu schützen.

Nach einer juristischen Statistik über die in Deutschland in den letzten Jahren wegen Astrologie angeklagten Personen finden sich unter ihnen stellenlose Musiker, Artisten, Graveure, Schriftsteller, stellungsuchende Kaufleute und eine unübersehbare Schär von Astrologinnen, von der hellseherischen Gemüsefrau bis zu den Frauen der besten Gesellschaft, die dann noch ihre Kunst als Spezialistinnen astrologischer Technik, als Chirolodinnen, Astrographologinnen, Phrenologinnen, „auf rein wissenschaftlicher Grundlage“ oder auf Grund „altindischer Weisheit“ anbieten.

Man kann es verstehen, daß immer wieder aus ärztlichen, juristischen und theologischen Kreisen gegen die Astrologie wegen der mit ihr verbundenen seelischen und körperlichen Gefahren vorgegangen wird. Viel höher als der finanzielle Nachteil, der mit der Bezahlung wertloser Horoskope entsteht, sind eben die Gefährdungen durch schwere psychische Schäden, die durch solche unverantwortliche Prognosen entstehen können. Für willensschwache und zur Psychopathie neigende Personen bedeutet es ein Lebensgift, wenn Planeten und Tierkreisorakel Schicksale „prophezeien“, die zu Energielosigkeit, Stumpfsinn, Lebensüberdruß, zu Kurzschlußhandlungen, Verzweiflung, ja zum Selbstmord führen können und auch nach traurigen Erfahrungen geführt haben und zur Vernichtung ehelichen Friedens und zur Zerrüttung familiärer Verhältnisse. Zur Unterbindung derartiger Schäden reicht leider die heutige Gesetzgebung mit ihren Wahrsageverboten nicht aus. Deshalb haben schon seit Jahren erfahrene juristische Praktiker betont, daß nur ein möglichst allgemeines Wahrsageverbot eine befriedigende Lösung zu bieten vermag.

P. Phil. Schmidt, SJ., Köln.

### **Hat die Kirche ihre Stellungnahme gegenüber der Freimaurerei geändert?**

In den letzten Jahren konnte man immer wieder die Behauptung hören, die Kirche habe angesichts der veränderten Haltung der Freimaurer, besonders bestimmter Riten, ihre in den can. 684 und 2335 festgelegte Stellungnahme zur Loge geändert. Man wollte sogar wissen, daß einflußreiche Freimaurer und Jesuiten — besonders P. Gruber wurde genannt — lange Aussprachen gepflegt und auf Grund dieser Auseinandersetzungen gewisse Abmachungen getroffen hätten, die es den Katholiken ermöglichen sollten, ohne Bedrohung durch die Exkommunikation Mitglieder der Loge zu werden. Andererseits hat man versucht, katholische Logen zu gründen. Es liegt auf der Hand, daß durch solche Erörterungen und Behauptungen eine unangenehme Unsicherheit eintrat, die auf die Dauer geklärt werden mußte. Diese Klärung brachte ein aufsehen-erregender Artikel des „Osservatore Romano“ vom 19. März 1950 aus der Feder einer anerkannten Autorität auf diesem Gebiete, nämlich des Dominikaners P. Marianus Cordovani, des Magister Sacri Palatii in Rom. Cordovani (1883 bis 1950) war seit 1936 wie einst Silvester Prierias zur Zeit Luthers Wächter der Glaubensreinheit, Theologe des Staatssekretariats, Konsultor des Heiligen

Offiziums, der Seminar- und Studienkommission und der Bibelkommission, Official der Ritenkongregation und Mitglied der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften († 6. April 1950).

Was sagt nun P. Cordovani zu der behaupteten Änderung der Stellungnahme der Kirche zur Freimaurerei?

1. Die Erfahrungen der beiden Weltkriege hätten eigentlich zur Erkenntnis der voraufgehenden Irrtümer führen müssen, was aber nicht der Fall ist. Die Freimaurerei hat ihre feindselige Einstellung zu Kirche und Religion keineswegs aufgegeben. Wie die öffentlichen Äußerungen des Führers der italienischen Freimaurer im Parlament beweisen, hat die Freimaurerei ihre negative Einstellung zur Kirche nur noch verschärft.

2. In manchen sozialen Zirkeln ist die Behauptung aufgetaucht, die Freimaurer bestimmter Riten hätten tatsächlich ihre Feindschaft gegenüber der Kirche und dem katholischen Glauben aufgegeben. Es bestehe, wie schon erwähnt, eine Abmachung zwischen der Kirche und den Freimaurern dieser gemäßigten Richtung, wonach es den Katholiken unbenommen sei, in solche Logen einzutreten. Diese Behauptung ist unwahr, stellt also offenbar eine List dar, gutmütige Katholiken für die Loge einzufangen. Es ist ein regelrechter Propagandatrick, der aber nicht verfangen dürfte. Denn die Führer der Loge wissen ganz genau, daß die Kirche die erwähnten Canones bisher in keiner Weise aufgehoben oder abgeschwächt hat. Die Bischöfe ihrerseits wissen, daß diese Canones in voller Kraft sind gegenüber den Logen aller Riten.

P. Cordovani gibt dann in kurzer Übersicht die Gründe an, warum die Freimaurerei nach wie vor für Katholiken unter Strafe der Exkommunikation verboten ist und bleibt:

Die feindselige Haltung der Freimaurerei gegenüber der Kirche ist durch Wort und Tat bewiesen, auch wenn einzelne Freimaurer weniger aktiv sein sollten. Die Geheimnistuerei der Loge verwischt vielfach die letzten Ziele und verschleiern auch die Mittel, die sie gebraucht, um diese zu erreichen. Man braucht darum nicht alle Märchen zu glauben, die in der Literatur über die Freimaurer aufgeführt sind. Die Loge ist nicht nur interkonfessionell, sie ist akonfessionell und lehrt eine eigene Weltauffassung, die keinen persönlichen Gott kennt.

Der Indifferentismus der Loge lehnt jede absolute Wahrheit ab und stellt alle Religionssysteme auf gleiche Stufe. Das steht in unlösbarem Widerspruch zur geoffenbarten Wahrheit. Die Wahrheit ist nach Christi untrüglichen Wort Voraussetzung des ewigen Heiles. Dem Einwurf, die Kirche sei doch immer gütig gegen Gutwillige und zeige immer Liebe und Verständnis gegenüber Andersdenkenden, begegnet P. Cordovani mit der klaren Antwort: Die Kirche übt immer Nachsicht gegen Irrende, die umkehren wollen und hat so die Rückkehr mancher Freimaurer in Güte ermöglicht. Gegenüber Freimaurern und Kommunisten übt die Kirche immer mütterliche Liebe, um sie wieder in die Hürde Christi zurückzuführen. Sie geht darin „bis zum Heroismus“ in „einer vornehmen und ruhmvollen Intransigenz“. Die Güte darf nie auf Kosten der Wahrheit und des Seelenheils der Menschen übersteigert werden.

P. Cordovani gibt der Hoffnung Ausdruck, daß seine aufklärenden Zeilen manchen wieder auf den richtigen Weg führen werden. Er weist dann auf die modernen Formen der Angleichung an Irrtümer unter den Katholiken hin:

Katholische Revolutionäre, Katholische Kommunisten, Katholische Freimaurer und erinnert an das Wort Tertullians, daß ein echter Christ keine Nebenbezeichnung brauche.

Der Schluß des Artikels von P. Cordovani klingt wie ein Testament des großen Verteidigers der Glaubensreinheit:

„Den Katholiken obliegt insbesondere die Pflicht, ein klares Gewissen über ihre Pflichten zu haben, zu erkennen, daß jede Verletzung des Gesetzes des Evangeliums praktisch in einen Knäuel von Übelständen und Abenteuern für die Seelen und die Völker führt. Wenn schon die außerhalb der Kirche Lebenden — eine schwere Verantwortung — sich darüber Rechenschaft geben müßten, so verdienen wir keinerlei Entschuldigung, wenn wir uns darüber keine Rechenschaft geben.“

Es ist die Wahrheit, die uns frei macht, die erkannte und geliebte Wahrheit, nicht Kompromisse, nicht Aufpfropfungen, die schon die Vernunft verunehren, ehe sie dem Glauben widersprechen.

Da in Deutschland allenthalben wieder Logen gegründet wurden, auch solche für Frauen, da festgestellt ist, daß manche Katholiken sich in Unkenntnis der Sachlage zur Aufnahme gemeldet haben, ist es Sache der Seelsorger, die Augen offen zu halten und bei gegebener Gelegenheit aufklärend zu wirken. Wer die vorhandene gute Literatur gut durcharbeitet (z. B. Lennhoff, Die Freimaurerei, Phaidonverlag Zürich-Leipzig-Wien 1932 usw.), wird klare Begriffe bekommen. Die Handbücher der Freimaurerei sind meist unzugänglich. Wer sie aber zur Verfügung hat, wird aus den eigenen Darlegungen der Loge ersehen, daß das ganze System unvereinbar ist mit den Lehren der Kirche. Manche Logen haben in ihren Satzungen einen Paragraphen, der festsetzt, daß nur Christen aufgenommen werden dürfen. Das darf aber nicht täuschen. Denn die Lehren der Freimaurer sind deistisch-pantheistisch. Bedeutende Männer der Wissenschaft, auch der Literatur, waren Freimaurer, z. B. Goethe, Lessing, auch Haydn und Mozart. Wir kennen die Logenform der Illuminaten, denen auch der Primas von Dalberg angehörte. Daraus wird häufig der Schluß gezogen, die Logen seien zu bestimmten Zeiten harmlos gewesen. Man führt in den Logenverzeichnissen Bischöfe und Ordensleute auf, darunter auch einen Jesuiten, den österreichischen Dichter Laurenz Leopold Haschla. Dieser war aber ein Exjesuit, der ähnlich wie Mozart und Haydn sich verleiten ließ, wahrscheinlich aus wirtschaftlichen Gründen, einer Loge beizutreten. Die Förderung mancher Dichter und Schriftsteller durch die internationale Loge hat also ihre Gründe. Man möge auch den Ausdruck „Suchender“ vorsichtig gebrauchen, denn er bezeichnet „Anwärter“ für die Loge.

Neuerdings hat ein anglikanischer Geistlicher, Rev. Hannah, aus West-Heathly in der anglikanischen Zeitschrift „Theology“ die Freimaurerei als „unchristlich und verwandt mit der gnostischen Ketzerei“ bezeichnet. Er bedauert es sehr, daß der Erzbischof von Canterbury, wenigstens zehn anglikanische Bischöfe, der König, führende Aristokraten und maßgebende Politiker der Loge angehören. Es gebe in England 6200 Logen, deren Einfluß auf die Mitglieder der anglikanischen Kirche außerordentlich schädlich sei. Die meisten hielten diese wirkliche „Ketzerei“ für eine harmlose caritative Einrichtung mit einigen belanglosen Geheimnistuereien und verkannten förmlich deren Einfluß und Schaden.



Ein Ableger der Freimaurerei ist der 1905 in Chikago von einem Logenmann, dem Rechtsanwalt Pul Harris, gegründete „Rotaryclub“ (Reihumklub), dessen heutiger Leiter ein Katholik ist. Das Heilige Offizium hat unter Hinweis auf eine Entscheidung von 1929 am 20. Dezember 1950 erklärt, daß es Priestern nicht gestattet sei, einem solchen Klub anzugehören, während die Laien auf can. 634 betr. verbotene Gesellschaften hingewiesen werden. Der Osservatore Romano hat in Nr. 21 vom 27. Januar 1951 einen Kommentar zu diesem Erlaß gebracht. Heute gibt es 5000 Rotaryclubs in über 70 Ländern. Sie haben einen großen Einfluß im Geschäftsleben. Je nach der Leitung kann der Klub erlaubt oder unerlaubt sein. Jedenfalls ist größte Vorsicht geraten. Man hat in Köln und Saarbrücken solche Klubs gegründet und auch in Trier einen Gründungsversuch gemacht. Die Offiziumsentscheidung vom 20. Dezember 1950 hat Klarheit in der Beurteilung dieser Einrichtung gebracht.

Prälat Domkapitular Carl Kammer, Trier.

### Die Landkrankenpflegerin

Man mußte es ein Wagnis nennen, daß Rektor Kinn vom Mutterhaus der Dominikanerinnen in Arenberg seine Landkrankenpflegerinnen in die Vereinzelung der Landgemeinden hinaussandte. Sein Anliegen war: Sollen die kleinen Landgemeinden, die nicht in der Lage sind, eine Schwesternstation zu unterhalten, immer auf eine ausgebildete Krankenschwester verzichten müssen? Um diesem Notstand abzuhelpen, hatte Rektor Kinn schon als Pfarrer des Bauern- und Winzerdörfchens Bekond in den Jahren 1873—1883 ein dazu befähigtes Mädchen seiner Pfarrei in der Krankenpflege ausbilden lassen und einen Krankenverein im Dorfe zur Unterstützung der Pflegerin gegründet. Es war eine aus der Gemeinde herausgewachsene Selbsthilfe. Ein fremde Pflegerin hätte man voll besolden müssen, und sie wäre bei der geringen Einwohnerzahl doch nicht voll ausgelastet gewesen. Die Einheimische dagegen konnte in der pflegefreien Zeit zu Hause oder in einem Berufe tätig sein, hatte Wohnung und Beköstigung bei ihren Angehörigen. Das ist das Prinzip, auf dem noch heute die Vereinigung der Arenberger Landkrankenpflegerinnen aufgebaut ist, die über 50 Jahre erfolgreich gewirkt haben.

Die kleine Landgemeinde wird in heutiger Zeit nicht genug Geld aufbringen können, um sich eine hauptamtliche Kraft für Fürsorge und Krankenpflege zu leisten. Der freiwillige Helferdienst, bzw. die Selbsthilfe auf genossenschaftlicher Basis, zusammen mit staatlichen Zuschüssen, können die Schwierigkeit lösen. Die staatlichen, bzw. gemeindlichen Beihilfen dienen der Neuausbildung und Weiterbildung solcher freiwilligen Kräfte, ferner der Neueinrichtung und weiteren Ausstattung solcher Behandlungszimmer sowie zur Deckung der sozialen Lasten, letztlich noch zum Lebensunterhalt der Pflegerin, die auf anderweitigen Erwerb verzichtet. Immer werden die Kosten doch noch weit geringer bleiben, als wenn eine hauptamtliche, nach Tarif zu besoldende Kraft eingestellt ist. Und doch ist eine Schwester da, die erste Hilfe leistet, dem Arzt vorarbeitet und seine Anordnungen ausführt, die in Säuglingspflege und Mütterberatung geschult ist, Tag- und Nachtwachen übernimmt, die sich in der Tuberkulose-Fürsorge

auskennt usw. Mehrere Dörfer zusammenzufassen ist meist wenig ratsam, da weite und oft sehr beschwerliche Wege zu hohe Anforderungen an die Pflegerin stellen.

Heute könnten viele Helferinnen bereitstehen, weil viele Mädchen und Frauen nicht zu Ehe und Familie werden können. Wenn sie den Beruf der Pflegerin ergreifen, sind sie zugleich ein Vorbild, wie man als Frau einem ehelosen Leben einen echten Sinn geben kann: in Selbstgenügsamkeit und Bescheidenheit und aus starker Bindung an Gott sich zur Not, zum Elend, zum Schwachen zu beugen.

So verdient das Werk Kinns, die Caritas-Vereinigung für Landkrankenpflege und Volkswohl, besondere Beachtung. Auf Wunsch der Landesregierung Rheinland-Pfalz ist denn auch nach den Jahren der Diktatur und des Krieges, die dem Werk großen Schaden zufügten, mit der Sammlung der noch tätigen Schwestern und mit der Neubildung begonnen worden. Im Caritashaus auf dem Arenberg bei Koblenz finden wieder jährlich Neuausbildungskurse und Wiederholungslehrgänge statt. Für diese Zeit bietet das Heim den Schwestern Wohnung und Verpflegung und führt sie in die Gemeinschaft der Arenberger Schwestern ein.

Ihre Ausbildung dauert ein Jahr: drei Monate theoretische und neun Monate praktische Schulung. Der Lehrstoff umfaßt die gesamte Kranken- und Säuglingspflege und die Grundzüge des staatlichen Sozial- und Fürsorgerechtes. Im Tagesplan des theoretischen Unterrichts sind sieben Stunden vorgesehen, die sich wie folgt gliedern: zwei Stunden medizinischer Vortrag durch den Arzt, eine Stunde Sozial- und Fürsorgerecht bzw. Ethik, Religion und Bildung der Persönlichkeit werden als Vorbedingung eines gedeihlichen Wirkens in der Pflege erachtet. Dann hält die Lehrschwester täglich zwei Stunden praktische Übung und zwei Stunden Wiederholung ab. Am Schluß der drei Monate findet unter Anwesenheit des Medizin-Dezernenten des Koblenzer Regierungspräsidenten die Abschlußprüfung statt. Die dann folgenden neun Monate Praxis werden in einem geschlossenen Krankenhause abgeleistet, wo die Schülerinnen von Ärzten und Schwestern in der Kranken- und Säuglingspflege weiter ausgebildet werden.

Die Gründe für die Trennung zwischen theoretischer und praktischer Ausbildung sind folgende: Die Ausbildung einer größeren Anzahl von Schülerinnen ist billiger. Ferner kann die Schülerin um so besser dem Unterricht folgen, je weniger sie durch Pflegearbeit ermüdet ist. Ein letzter, für uns wichtiger Grund ergibt sich aus dem bei der Ausbildung angestrebten Ziel, nämlich der Eingliederung in die Arenberger Gemeinschaft. An dieser Methode, die in einem halben Jahrhundert erprobt wurde, muß festgehalten werden, weil sie den Schwestern Halt und Kraft gibt.

Die Arenberger Landkrankenpflegerinnen werden nicht zum staatlichen Vollexamen geführt. Es geschieht nicht, weil für das Dorf weniger an Ausbildung erforderlich sei. Der Arenberger Lehrplan erreicht bei siebenstündigem täglichem Unterricht in drei Monaten über 500 Lehrstunden, wogegen das bis heute geltende Krankenpflegegesetz von 1938 nur 200 Stunden für die Vollschwester vorsieht. Vielmehr sind die wahren Gründe darin zu sehen, daß eine Vollschwester auch tariflich zu besolden wäre, was aber für die kleine Landgemeinde untragbar ist. Ferner

wird die Vollschwester die bequemen städtischen Verhältnisse der Krankenhauspflege der weit mühsameren Arbeit auf dem Lande vorziehen.

Die Tätigkeit der Arenberger Landkrankenpflegerin ist durch die Dienstordnung und den Dienstvertrag geregelt. Den Vertragsabschluß tätigt die Schwester selber mit der Gemeinde. Die Zusammenarbeit der Schwester mit dem Arzt soll von Vertrauen geleitet sein. Die Schwester muß streng darauf bedacht sein, die ihr durch das staatliche Gesetz gezogenen Grenzen einzuhalten. Vor Aufnahme ihrer Tätigkeit hat sie sich dem Amtsarzt mit ihrem Zeugnis vorzustellen. Genau so soll die Zusammenarbeit mit den staatlichen Fürsorgerinnen in den Landkreisen von Vertrauen getragen sein. Einen weit ausgedehnten Bezirk kann die Fürsorgerin nicht allein betreuen, eine ortseingesessene Landkrankenpflegerin wird ihr in manchen schweren Fällen willkommene Auskunft geben können. Ebenso kann sie bei den Mütterberatungen, den Schuluntersuchungen, Tbc-Betreuung und -überwachung miteingeschaltet werden. Umgekehrt hat sie das Recht, an den in der Kreisstadt regelmäßig stattfindenden Konferenzen teilzunehmen, die ihr neue Kenntnisse krankenpflegerischer Art von seiten des Arztes und fürsorgerischer von seiten der staatlichen Wohlfahrtspflege geben.

Die Krankenpflegestation wird ohne Zweifel eine finanzielle Belastung der Pfarr- oder Zivilgemeinde sein, die aber doch voll aufgewogen wird durch die Arbeit der Schwester. Dazu werden auch heute noch bedeutende Zuschüsse von seiten der Regierung, der Versicherungsämter, der Soforthilfe, usw. gegeben. Das erstreckt sich auf Neuausbildung und Unterhalt der Schwester, auf Ersteinrichtung und Weiterführung der Station. Besonders die Landesversicherungsämter waren bisher an der Einrichtung und Betreuung der Landkrankenpflegestationen sehr interessiert. Für die Besoldung der Schwester wird immer noch als leichtester Weg der angesehen, einen Krankenverein zu gründen mit einem geringen Jahresbeitrag. Möglichst jeder Dorfbewohner sollte Mitglied sein. Die sozialen Lasten, Krankenkasse, Berufsgenossenschaft und Angestelltenversicherung, müßte die Pfarr- bzw. Zivilgemeinde tragen. Ganz ehrenamtlich zu arbeiten, wie es bis auf den Tag manche Pflegerinnen getan haben, sollte man keiner Schwester zumuten.

Die Arenberger-Caritas-Vereinigung schaut auf eine über 50 Jahre dauernde Tätigkeit zurück. Man hat sie in manchen Gegenden Deutschlands und auch über seine Grenzen hinaus nachgeahmt. Der Erfolg war nur da ein bleibender, wo man dem Arenberger Prinzip treu blieb. Besonders vielversprechend waren die Ableger der Gründung im deutschsprechenden Osten: in der Tschechei und in Schwarzach-St. Veit im Salzburgerland.

Rektor Albert Lahr, Arenberg bei Koblenz

## KIRCHENGESCHICHTE

F. X. Seppelt, Papstgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. Fünfte, verbesserte und ergänzte Auflage. Lexikon-Format, XVI und 450 Seiten. München und Kempten 1949, Kösel-Verlag. 18,— DM.

Das bereits gut eingeführte Buch, für einen breiten, aber anspruchsvollen Leserkreis geschrieben, bedarf keiner weiteren Empfehlung mehr. Die vorliegende 5. Auflage bietet mit geringen Änderungen denselben Text wie die früheren Auflagen. In der ersten Auflage hatte Klemens Löffler die Pontifikate von Pius VI. bis zur Gegenwart erfaßt. Auf Grund der Aufteilung des Buches unter zwei Autoren macht auch heute noch, nachdem Seppelt für das Gesamtwerk verantwortlich zeichnet, die Zeit seit der Französischen Revolution etwa ein Drittel des Gesamtumfanges aus. Im Hinblick auf den angesprochenen Leserkreis ist das aber zu begrüßen. Der Fachhistoriker wird dankbar anerkennen, daß die Darstellung auf gediegener wissenschaftlicher Vorarbeit fußt, von unbestechlicher Liebe zur Wahrheit getragen ist und sich durch ausgewogenes Urteil auszeichnet. Die früher anfechtbare Bebilderung und Textanordnung war bereits in der vierten Auflage verbessert worden, so präsentiert sich die Neuauflage in einem Gewande, das durchaus befriedigt. Ein Verzeichnis der Päpste mit synchronistischen Daten zur Kirchen- und Weltgeschichte sowie ein Personen- und Ortsnamenregister erleichtert den Gebrauch des soliden Orientierungswerkes.

Eduard Hegel.

Rahner Hugo, Abendländische Kirchenfreiheit, Dokumente über Kirche und Staat im frühen Christentum. Einsiedeln, Benzinger 1943, 378 Seiten. 18,— DM.

Ein Professor mittelalterlicher Kirchengeschichte sagte uns Studenten einmal, um uns von dem Studium frühchristlicher Geschichte abzuraten: „Auf diesem Felde wird nur leeres Stroh gedroschen.“ Ein Blick in das vorliegende Buch lehrt das Gegenteil.

Verf. scheint selbst — dem lebhaften Stil nach zu urteilen — begeistert zu sein von der überraschenden Nähe zu heutiger Geschichte in den 35 Dokumenten vom 2. bis 9. Jahrhundert, von Clemens von Rom und seinem ältesten Kirchengebet für den Staat bis zur letzten Beschwörung an das Imperium durch Papst Nikolaus I. an Kaiser Michael den Trunkenbold. Die bisherigen größeren Papstgeschichten über diese Periode (Caspar, Haller, Schwartz) waren „machtenbeterische Ideologien“ (E. Stein), womit auszuräumen es höchste Zeit ist.

Für eine Neuauflage seien einige Wünsche angemeldet: Es wird nicht immer die neueste Edition zitiert. Bei den, infolge der Brandschäden, schwierigen Bibliotheksverhältnissen ist es angebracht, alle Editionen zu zitieren, abgesehen davon, daß die neuesten Editionen bessere Texte erhoffen lassen. Die Briefe der Päpste Felix und Gelasius edierte E. Schwartz 1934 in „Publizistische Sammlungen zum Akacianischen Schisma“ (zu SS. 178, 211, 215, 220); die des Papstes Leo Schwartz in Acta Conc. Oecum. II,4 und C. Silva-Tarouca in Textus et Documenta, 9 und 15, Rom 1930.

S. 84 f. Papst Liberius braucht nicht entschuldigt zu werden. Die Anschuldigung, er habe Athanasius gebannt, beruht auf Fälschungen (vgl. mein Buch „Rom und die Cäsaren“, 1947, 114 Note 13).

S. 189 und 193. Die Auffassung H. Kochs, nach der aus dem bloßen Stilvergleiche Gelasius als Autor der Briefe seiner Vorgänger zu erkennen sei, braucht nicht übernommen zu werden. Dieser Beweis reicht nicht aus, um mehr als die auch sonst bekannte starke Traditionsgebundenheit der päpstlichen Kanzlei aufzuzeigen. Zu Unrecht würde man die päpstlichen Vorgänger in ihrer Selbständigkeit antasten.

S. 191, 209, 289 Papst Simplicius braucht nicht ob vermeintlichen Byzantinismus entschuldigt werden. Sein Brief ist an Kaiser Zeno, nicht an den Usurpator Basiliscus adressiert



(vergl. meinen Nachweis in „Glaubensformel des Papstes Hormisdas“ 15, 21, 97, Rom 1939).

S. 211. Das Datum des Papstbriefes ist der 5. Oktober 485 (vergl. Hormisdas a. a. O. 17).

S. 215. Der angebliche Gelasiusbrief (Dokument 20 a. ediert von E. Schwartz in „Publizistische Sammlungen“ a. a. O.) ist von mir als unecht nachgewiesen („Hormisdas“ a. a. O. 34). Er scheint eine Ausarbeitung chalcedonensischer Theologen zu sein.

S. 215. Der Gelasiustraktat über die Zwei Gewalten kann nicht mit Sicherheit auf das Jahr 491 datiert werden. Die Übersetzung des entscheidenden Textes bringt „Last“ für „onus“. ich habe das sinngemäße „Gewicht“ vorgeschlagen (Hormisdas a. a. O. 62).

S. 198 und 221. Die Echtheit des Liber Apologeticus als Werk des Papstes Symmachus ist weder nach inneren noch äußeren Kriterien erweisbar. Mein diesbezüglicher Zweifel ist zwar vermerkt, doch glaubt der Verfasser, „diesen wichtigen Brief als echt ansehen zu können“ (Ohne Angabe von Gründen). Er macht es sich dann m. E. zu leicht, die Ansicht Caspars abzutun, die diesem Brief „jede priesterliche Würde“ abspricht.

S. 234. Das Material zu einer Vita des Papstes Johannes I. ist quellenkritisch durchaus ungesichert.

S. 239 f. Noch unzuverlässiger ist das Material für die Vita der Päpste Silverius und Vigilius. Fast alles, was sie mit Schwäche und Bekehrungsnotwendigkeiten belastet, ist nicht nachweisbar (vgl. C. Silva-Tarouca, *Fontes historiae eccl.*, Rom 1930, S. 51 f. und meine Belege in „Rom und die Cäsaren“ 120 f.).

P. Dr. Rhabanus Haacke OSB.,  
Siegburg

#### KIRCHENRECHT

E. Eichmann - Kl. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts, 3. Bd., Prozeß- und Strafrecht, 6. Aufl., Paderborn 1950, 504 S.

Dieselben Vorzüge, die bei der Besprechung der beiden ersten Bde. des von Mörsdorf neu herausgegebenen Kirchenrechts von Ed. Eichmann hervorgehoben wurden, zeichnen den nunmehr vorliegenden 3. und abschließenden Bd. des Gesamtwerkes

aus. Die Darstellung des kodikarischen Prozeßrechts, erweitert durch eine Einbeziehung der Eheprozeßordnung von 1936, verdient wegen der klaren und faßlichen Darbietung des Stoffes besonderes Lob. Das kanonische Strafrecht hat der Verf. ganz neu bearbeitet. Er kommt so einem längst vorhandenen Bedürfnis im deutschen Sprachgebiet entgegen. Insbesondere muß die gediegene Darstellung des allgemeinen Strafrechts wegen ihrer Ausführlichkeit und Veranschaulichung durch Beispiele hervorgehoben werden. Vielleicht hätte im speziellen Strafrecht der eine oder andere Tatbestand ausführlicher erklärt werden können und müssen. Auch würde eine stärkere Einbeziehung des weltlichen Strafrechts dem Klerus eine wesentliche Hilfe bedeuten.

Auf folgende Einzelheiten sei hingewiesen: Wenn Mörsdorf S. 300 sagt, das rechtswidrige Tun oder Unterlassen muß irgendwie nach außen in Erscheinung getreten sein, so wird man ihm beipflichten, nicht aber, wenn es erklärend heißt, „d. h. von einer andern Person wahrgenommen sein“. „Die Straftat des Irrglaubens liegt z. B. nicht vor, wenn jemand die Leugnung eines Glaubenssatzes in seinem Zimmer für sich allein ausspricht, sondern erst dann, wenn ein anderer von der Leugnung Kenntnis erhält . . .“ (a. a. O.). Zum Delikt gehört eine solche Äußerlichkeit, die wahrgenommen werden kann, aber sie braucht nicht wahrgenommen worden zu sein. In der Kriegszeit hatten die Bischöfe folgende Vollmacht subdelegiert: *Auctoritate Aplica iisdem (den Beichtvätern) concedimus facultates: 1. absolviendi poenitentes, a quibusvis censuris et poenis ecclesiasticis incursis ob haereses tam nemine audiente vel advertente, quam coram aliis externatas . . .*“ Auch wäre es unerhört, wenn in den Fällen eines geheimen Abortus die Strafe nicht eintreten sollte. Oder liegt hier auf S. 300 gemessen an S. 303 (b) ein lapsus calami vor?

Auf S. 422 ist M. mit Oesterle der Ansicht, daß die Strafe des can. 2319 § 1 n. 1 auch dann eintritt, wenn beide Eheschließenden Katholiken im Sinne des Eherechts sind. Solange

ernsthaft die andere Ansicht vertreten wird, kann man in der Praxis kaum einen strengeren Standpunkt einnehmen.

Auf S. 423 ist nicht klar, was das „von denen wenigstens einer katholisch ist“ (7a) bedeuten soll. Muß einer der beiden nichtkatholisch, oder können auch beide katholisch sein?

Der Vorschlag M., für die Rückkehr gutgläubiger irrender Christen zur Kirche eine besondere Form der Zulassung zu schaffen verdient ebenso wie die Auffassung, auch die Tötung im Mutterschoß falle unter den Tatbestand des abortus, Zustimmung, wenn auch hinsichtlich des letzteren eine authentische Erklärung der Kirche erwünscht wäre. Dr. Schauf.

H. J. O'Neil, Gesetzbuch der Lateinischen Kirche, I. Bd., Allgem. Normen und Personenrecht, zweite vermehrte und verbesserte Auflage, Paderborn 1950, 707 S.

Der in zweiter, vermehrter und verbesserter Auflage vorliegende Bd. des hier angezeigten Werkes empfiehlt sich durch die fortschreitende Wiedergabe und Kommentierung der einzelnen Kanones und wird, da der Verf. die besten ausländischen Kompendien gewissenhaft und umsichtig verwertet hat, jedem Leser ein willkommenes Berichterstatter und Ratgeber sein. „Um allen Mißverständnissen vorzubeugen, möchte ich ausdrücklich betonen, daß ich nicht, wie einige Kritiker aus der Vorrede zur ersten Auflage herauslesen zu müssen glaubten, ein hochwissenschaftliches Werk schaffen wollte, sondern hauptsächlich, wie schon die Literaturangabe zeigt, der Praxis dienen will“ (S. 11). Die da und dort dem Werke entgegengebrachte Animosität ist sicherlich im Hinblick sowohl auf die geleistete Arbeit als auch mit Rücksicht auf den Zweck des Werkes reichlich übertrieben, ansonsten müßte sich die Kritik ebenso gegen die gediegenen und anerkannten Quellen des Verf. richten. Dr. Schauf

#### MORALTHEOLOGIE

Josef Fuchs, Die Sexualethik des hl. Thomas von Aquin, Köln 1949, 329 S.

Bei der Bedeutung des Aquinaten für die Ethik und insbesondere die

Sexualethik nicht nur des Mittelalters, sondern auch der Moderne, ist es mehr als zu begrüßen, wenn der Verf. es unternommen hat, die verzweigten, sich da und dort verstreut findenden Gedankengänge des doctor angelicus im Zusammenhang zu untersuchen, zu sichten und zu werten und so einen wertvollen Beitrag zu einer Gesamtdarstellung der mittelalterlichen Sexualethik zu leisten. Die minutiöse Genauigkeit der gediegenen nüchternen Untersuchung stört keineswegs, obwohl da und dort Wiederholungen unvermeidlich waren, die großen Linien der Gesamtdarstellung, sondern erweist sich vielmehr als deren Grundlegung, Erläuterung und Rechtfertigung. Obwohl der Verf., wie nicht wenige Ausführungen zeigen, Thomas nicht unkritisch gegenübersteht, und er es nicht verfehlt, einerseits auf die zeitbedingte Grenze des Aquinaten, dessen Verdienste um die Weiterentwicklung der Sexualethik andererseits leuchtend herausgestellt werden, hinzuweisen, so wird man gerne mit ihm die Grundzüge und Hauptbeweismomente thomasischer Darstellung als überzeitlich gültig, weil eben wahr, annehmen. So besitzt das Werk über den Wert einer geschichtlichen Studie hinaus stärkste Aktualität. Was Fuchs in Anlehnung an Thomas über die materielle Sexualethik und über die Ehe zwecke ausgeführt hat, greift in die moderne Diskussion ein und vermag Mißverständnisse zu beseitigen, Irrtümer zu berichtigen und Unsicherheiten zu beheben. Dr. Schauf

#### SOZIALWISSENSCHAFT

Die Kirche in der Welt. Wegweisung für die katholische Arbeit am Menschen der Gegenwart. Ein Loseblatt-Lexikon. II. Jahrgang 1949, III. Jahrgang 1950. Je Bd. kart. 19,— DM. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung Münster/W.

Das Loseblatt-Lexikon ist vielen Seelsorgern längst unentbehrlich geworden. Im Lichte des Glaubens werden die aktuellen Fragen unserer Zeit sachkundig dargestellt und beurteilt, so z. B. in Jahrgang II und III: Wahlrecht und politische Ethik, Familie und Sozialordnung, Soziale Sicherheit, Mitbestimmungsrecht der Arbeiter, Ende der Deszendenztheorie, Naturwissenschaft und

Glaube, Hysterie und Heiligkeit, Überwindung des biologistischen Menschenbildes, Kindesrecht gegen Elternrecht, zum Thema der besonderen Gefährdung der weiblichen Jugend usw. J. Höffner

### FRAUENFRAGE

Wörterbuch der Politik, Heft VI: Die Frau. Wesen und Aufgaben. Hrsg. von Dr. Alice Scherer. X Seiten, 324 Spalten, kart. 7,80 DM. Herder-Freiburg 1951.

Das Heft ist eine wertvolle Bereicherung der Literatur zur Frauenfrage. Ausgehend vom „Wesen der Frau“ werden die Hauptformen weiblichen Lebens dargestellt: Mutterschaft und Mütterlichkeit, Jungfräulichkeit, Witwenschaft, Stand der Unverheirateten. Die Fragen des Frauenberufes, der Mädchenbildung, des Frauenstudiums, der rechtlichen Gleichbehandlung der Frau, der Frau im öffentlichen Leben werden sachkundig erörtert. Eine gute Auswahl des wichtigsten Schrifttums zur Frauenfrage ist dem Heft (Sp. 301—314) beigelegt. J. Höffner

### BIOGRAPHIEN

Müller, Oskar, Ein Priesterleben in und für Christus. Leben, Wirken, Leiden und Opfertod des Pfarrers Josef Müller, Großdüngen, 135 Seiten, Verlagsbuchhandlung Joseph Giesel, Celle (früher Hannover) 1948.

Das Schriftchen berichtet über Verhaftung, Verurteilung und Tod des Priesters Josef Müller unter dem vergangenen Regime und zeichnet die Ausreifung seines Innenlebens an Hand von Briefen und Aufzeichnungen aus der Zeit seiner Kerkerhaft. „Jetzt ist es so weit, daß Gott das wahr gemacht hat, was auf meinem Schreibtisch unter dem Christuskopf steht: O Gott, nimm alles von mir, was mich hindert zu Dir“, kann Joseph Müller von sich schreiben, und „Als Einsamer bin ich mit Gottes Gnade an der Liebe viel reicher geworden als alle Zeit vorher“ (S. 108, 109). Man liest das Schriftchen nicht ohne Ergriffenheit. Jakob Backes

Josef Leufkens, Adolf Donders. Ein Gedenkbuch seiner Freunde. 104 S. Mit Titelbild. Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung Münster 1949. DM 4,50, in Leinen DM 5,50.

Wer das kirchliche Geschehen in den ersten vierzig Jahren dieses Jahrhunderts miterlebt hat, wird sich über dieses Buch freuen. Denn in diesem Geschehen tauchte die sympathische Gestalt von Adolf Donders immer wieder auf. Geboren im Jahre 1877 und zum Priester geweiht im Jahre 1900 hat er als Domprediger, Universitätsprofessor, Generalsekretär der Katholikentage (1906—21) und Dompfropst von Münster hervorragend mitgewirkt am katholischen Leben. Es ist ein rühmliches Zeugnis für seine edle menschliche und priesterliche Persönlichkeit, daß seine Freunde ihm fünf Jahre nach seinem Tod († 1944) dieses literarische Denkmal setzten, das von aufrichtiger Liebe getragen ist. Wer als Priester für das Volk arbeitet, kann viel aus dem Buche lernen. Besonders wertvoll wird es durch die Adolf-Donders-Bibliographie von Heinrich Roth. Chardon

### DREI ROMBÜCHER

1. L. Hertling, SJ., - E. Kirschbaum SJ., Die römischen Katakomben und ihre Martyrer. Verlag Herder, Wien 1950, 274 S. m. 35 Abb. Lw. DM 9,80.

2. H. Jedin, Die deutsche Romfahrt von Bonifatius bis Winkelmann. Eine Bonner Universitas-Vorlesung. Scherpe-Verlag Krefeld 1951, 52 S. br.

3. H. Rahner, Vom ersten bis zum dritten Rom. Antrittsrede bei der Inauguration zum Rektor Magnificus an der Universität Innsbruck. Verlag Fel. Rauch, Innsbruck 1950, 18 S. br. (zu beziehen durch Monachia Verlag München 22, Widenmayrstraße 50/1, DM 1,26).

Drei Rombücher eigener Prägung sind es, die hier angezeigt werden: durchaus keine Reiseführer im üblichen Sinn und doch hervorragend geeignet, den geistig anspruchsvollen Romfahrer auf seine Reise vorzubereiten oder nach der Fahrt deren Gewinn nachhaltig zu vertiefen.

1. Der Professor für Geschichte der alten Kirche an der Gregoriana und der Lehrer für Geschichte der altchristlichen Kunst am Päpstl. Archäol. Institut in Rom legen in einer schönen Gemeinschaftsarbeit ein Werkchen vor, das mehr bietet, als sein Titel vermuten läßt. Die römischen Katakomben sind zwar das Herzstück der

Darstellung; in anregender Weise wird zunächst die Geschichte ihrer Erforschung geschildert, dann werden die Grabanlagen als Ganzes und im einzelnen beschrieben. Die Abschnitte über die Gräber der Päpste leiten aber schon über zu universalkirchenshistorischen Erkenntnissen, wie sie sich unmittelbar aus der Bedeutung der römischen Katakomben ergeben. Das Kapitel über die Gräber der Apostel führt ein in ein Zentralproblem der christlichen Archäologie; die Mitarbeit E. Kirschbaums bei den Ausgrabungen in St. Peter gestattet hier, aus echter Sachkenntnis derart wohl abgewogene und lichtvoll formulierte Ergebnisse vorzulegen oder wenigstens anzudeuten, daß man in diesen Seiten den Höhepunkt des Buches sehen muß. Es folgen Darlegungen über die Christenverfolgungen, über den Ablauf des Martyriums und über die Stellung von Eucharistie und Taufe im Leben der Märtyrerkirche. Feinsinnige Abschnitte über die Kunst der Katakomben und die in ihr Gestalt gewordene Glaubenswelt der frühen Christenheit, jeweils durch gut ausgewählte Bildbeigaben erhellt, bilden den Abschluß.

2. Deutsche Romfahrt in der Zeitspanne eines Jahrtausends nach Motiven und Typen herauszuarbeiten ist als darstellerische Aufgabe für den Historiker ebenso lockend wie die nacherlebende Lesung des behandelten Themas reizvoll ist für jeden, der auch nur einmal etwas vom Zauber solcher Romfahrt verspürt hat. Der Bonner Kirchenhistoriker findet die mittelalterliche Romfahrt der Deutschen in dreifacher Weise veranlaßt: zeitlich am Anfang und auch dem Range nach an erster Stelle steht sie als Wallfahrt zu den Ruhestätten der Apostelfürsten, besonders zum Grabe des hl. Petrus, dessen Verehrung Bonifatius aus seiner angelsächsischen Heimat mitbringt und den dafür ansprechbaren deutschen Stämmen vermittelt. Politisch von hoher Bedeutung ist die zweite Form, die Romfahrt der deutschen Könige, die sich in der Petersbasilika durch die Weihe zum Kaiser die höchstmögliche Legitimation für ihre Stellung geben ließen. Die kirchenrechtliche Entwicklung der römischen Kurie und die kirchenpolitische Gesamtsituation der mittelalter-

lichen deutschen Kirche bedingen ihren dritten Typus, die Reise der Prälaten, Ordensleute, stellungsuchenden Künstler und Handwerker, die der Verwaltungsapparat der kirchlichen Zentren zu kürzerem oder längerem Aufenthalt nach sich zieht. Wie sich die Motive dieser drei Hauptformen deutscher Romfahrt mannigfach miteinander verschlingen, das Auf und Ab ihrer Intensität, ihr kulturhistorischer Hintergrund ist in edler Sprache ungemein anziehend dargestellt.

3. Auf die Höhe geschichtstheologischer Schau hebt der Innsbrucker Patrologe das Thema seiner Rektoratsrede, das, schon öfters behandelt, immer wieder in seiner erregenden Fragestellung sich aufdrängt: Wo ist das ewige Rom? In überlegten Formulierungen zeigt Rahner, wie Roms lauteste Dichtergestalt, Vergil, als erster der Idee vom ewigen Imperium Roms gültigen Ausdruck verleiht, wie die frühe Christenheit Weltdauer und Dauer des römischen Reiches einander gleichsetzt; wie dann Byzanz den Gedanken einer christlich gewordenen Roma aeterna aufgreift und in allen Wechselfällen seiner Geschichte daran festhält, bis sein letzter Kaiser Konstantin XI. auf den Mauern Ostroims im Kampf gegen die Türken fällt. Zwar erlebt die Idee des christlichen Friedensreiches noch einmal eine Auferstehung auch im Westen, als die Kaiser deutscher Nation die Krone dieses Reiches tragen und Dante in seiner Monarchia ihr glühender Sänger wird. Aber es ist richtig gesehen, daß der Gedanke vom ewigen Rom übernommen wurde von einer Stelle, die ihm eine weit zukunftssträchtigere Bedeutung verleihen konnte als der in Nationalstaaten sich aufspaltende europäische Westen: Moskau wird das dritte Rom — und die Wirkkraft des Gedankens ist vom Zarentum weitergegeben worden an die Mächte, die heute vom Kreml aus herrschen; wenn auch hier die christliche Grundlage der Idee aufgegeben wurde, das mit ihr verbundene Sendungsbewußtsein ist geblieben. Was wird dies dritte Rom dem Abendlande bringen, das Schwert oder den Ölzweig Vergils? Das ist die Frage, die diese Rede allen für das abendländische Schicksal Verantwortlichen stellt. K. Baus.

**Hinweis!** Diesem Heft liegt ein Prospekt des Patmos-Verlages „Fritz Tillmann und sein Werk“ bei, den wir besonderer Beachtung empfehlen.



## EINGESANDTE SCHRIFTEN

Die Aufnahme in dieses Verzeichnis bedeutet keine Empfehlung. Bei der großen Zahl der eingesandten Schriften können wir uns nur dann zu einer Besprechung verpflichten, wenn das Buch ausdrücklich von uns angefordert worden ist.

### Kirchenrecht

- Kaiser, Joseph H., Dr. jur.,** Die politische Klausel der Konkordate. 233 Seit., DM 18,-. Verlag Duncker & Humboldt/Berlin-München, 1950.
- Lindner, Dr. Dominikus,** Die Lehre von der Inkorporation in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 84 S., brosch. DM 5,80. Max-Hueber-Verlag, München, 1951.
- Müssener, Hermann,** Das katholische Ehe-recht in der Seelsorgepraxis. 446 Seiten, Leinen. Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1950. 3. Aufl., DM 16,-.

### Gesellschaftslehre

- Stratmann, Franziskus, OP, Krieg und Christentum heute.** Paulinus-Verlag Trier, 1950. 192 S., geb. DM 5,70.
- Stratmann, Franziskus, OP, Die Heiligen und der Staat.** Verlag Jos. Knecht, Frankfurt-M. 1950. 3. Band: Athanasius, Ambrosius, Chrysostomus, Augustinus. 304 Seiten, Leinen DM 7,-.

### Frauenfrage

- Ruckmich, Margarete,** Die berufliche Mit-arbeit der Frau in der kirchlichen Seelsorge. 127 Seiten. Brosch. DM 3,40. Seelsorge-Verlag, Freiburg/Brg.
- Scherer, Dr. Alice,** Die Frau. Wesen und Aufgaben (Wörterbuch der Politik Heft VI). 322 Sp., kart. DM 7,80. Verlag Her-der, Freiburg/Brg.

### Liturgiewissenschaft

- Liturgisches Jahrbuch.** Im Auftrag des Liturg. Instituts in Trier, Herausgegeben von Jos. Pascher. Band I 1951, Aschendorff, Münster. 214 Seit., kart. DM 13,50, geb. DM 15,50.
- Pascher, Josef,** Die Liturgie der Sakra-mente. Aschendorff, Münster 1951. 282 S., kart. DM 7,50, geb. DM 9,50.
- J. Wagner-D. Zähringer,** Eucharistiefeler am Sonntag, Reden und Verhandlungen des Ersten Liturgischen Kongresses. 231 Seiten, brosch., Schutzumschlag. DM 6,50. Paulinus-Verlag Trier 1951.
- Beck, Alois,** Meßerklärung nach dem Rundschreiben „Mediator Dei“. 3. Aufl. Missionsdruckerei St. Gabriel, Mödling bei Wien 1951. 132 Seiten, geb.
- Gindele, Corbinian,** Lebendiger Choral. 215 S., kart. DM 7,-, Halbl. DM 9,50. Verlag Friedr. Pustet, Regensburg 1951.
- Mayer, A., — Quasten, J., — Neunheuser, B.,** Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel OSB. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1951. 392 S., geb. DM 28,-.
- Stommel, Eduard,** Studien zur Epiklese der römischen Taufwasserweihe (Theophaneia, Bd. V). Hanstein-Bonn 1950. 112 S., kart. DM 7,80.

### Pädagogik, Katechetik, Homiletik

- Dreher, Bruno,** Die Osterpredigt. 188 Seit., kart. DM 6,50. Verlag Herder, Freiburg Brg. 1951.
- Kommunionglücklein** 1951. 12 Hefte, DM 1,80. Patmos-Verlag 1951.

**Newmann, John Henry,** Predigten, II Bd., 442 Seiten. Ganzleinen. Schwabenverlag, Stuttgart 1950.

**Stark, Maurus,** Gottes Wort an die Familie. Ein Arbeitsbuch für Predigt, Vortrag und Aussprachekreis. Paulus-Verlag Recklinghausen 1951. 416 Seiten, geb. DM 12,50.

### Gebetbücher

- Gnadenjahr, Das,** 1951, Ablassbüchlein zur Gewinnung des Jubiläumsablasses. 54 Seiten, brosch. DM 0,60. Pilger-Verlag Speyer.
- Kreuzweg der Liebe,** 32 Seiten mit 14 Bildern, geb. DM 0,60. Verlag Ars sacra Josef Müller, München 13.
- Rosenkranzbüchlein,** 32 Seiten mit 15 Bildern. Geheftet DM 0,60. Verlag Ars sacra Josef Müller, München 13.
- Kern, Klara,** Wo sind die Meinen? Ars sacra München 1950. 128 S., geb. DM 3,90.

### Glaube und Leben

- Angela, Schwester, Ursuline,** Im Licht-kranz der Engel. Ars sacra Josef Müller, München 1950. 48 Seiten, DM 0,60.
- Firkel, Eva,** Frömmigkeit des Sünders. Ein Wegweiser zur Seele des modernen Menschen. 188 Seiten, kart. DM 4,80. Tyrolia-Buchhandlung, München, Tür-kenstraße 34.
- Die Kirche in der Welt.** Loseblatt-Lexikon, III. Jahrgang 1950. 486 Seiten, DM 19,-. Verlag Aschendorff, Münster i. W. 1950.
- Lippert, Peter SJ., Maria.** Betrachtungen aus dem Nachlaß. 1950, 104 Seiten. Ars sacra, Jos. Müller, München. Leinen DM 6,30, brosch. DM 4,-.
- Pinsk, Johannes,** Schritte zur Mitte, Christliche Gedankengänge. Paulus-Verlag, Recklinghausen 1950. 132 Seiten, geb. DM 4,80.
- Sonnenschein, Carl,** Notizen aus den Weltstadtbetrachtungen. Herausgegeben von Maria Grote, II. Band, 182 Seiten. Leinen DM 4,80, brosch. DM 3,60. Verlag Josef Knecht, Frankfurt-M. 1950.
- Karrer, Otto,** Christ, der Retter ist da. Besinnliches zur Weihnachtszeit. Ars sacra München 1950. 72 S., geb. DM 5,70.
- ds.,** Jahrbuch der Seele. Aus der Weis-heit der christlichen Jahrhunderte. 416 Seit., geb. DM 14,80, brosch. DM 10,60. Ars sacra München 1951.
- Lippert, Peter,** Abenteuer des Lebens. 192 S., Leinen DM 10,40. Verlag „Ars sacra“, Jos. Müller, München 13, 1951.
- Oursier, F.,** Lourdes größtes Wunder. 104 Seit., geb. DM 5,80, kart. DM 4,80. Paul Pattloch-Verlag, Aschaffenburg 1951.

### Christliche Kunst

- Fugel, Gebhard, und Lippert, Peter SJ.,** Gotteswerke und Menschenwege. Bib-liche Geschichten in Bild und Wort. 152 Seiten mit 72 Tiefdruckbildern. Leinen geb. DM 24,-. Verlag Ars sacra Josef Müller, München 1951.

## Verschiedenes

**Asbeck-Stausberg, Leni, Stefan George.** Werk und Gestalt. 96 Seiten, kart. DM 2,40. Verlag J. Schnellsche Buchhandlung, Warendorf (Westf.) 1951.

**Becher, Hubert, S.J., Ernst Jünger.** 110 S., kart. DM 2,40. Verlag J. Schnellsche Buchhandlung, Warendorf i. W. 1951.

**Le Fort, Gertrud von, Werk und Bedeutung.** „Der Kranz der Engel“ im Widerstreit der Meinungen. Franz-Ehrenwirth-Verlag, München 1950. 104 Seiten.

**Hajek, Siegfried, Der Mensch und die Welt im Werk Wilhelm Raabes.** 120 S., kart. DM 2,40. Verlag J. Schnellsche Buchhandlung, Warendorf i. W. 1950.

**Nostitz, Oswalt von, Georges Bernanos Leben und Werk.** 80 Seiten, kart. DM 2,50. Pilger-Verlag Speyer 1951.

**Schmidt, Ph., Astrologische Plaudereien.** 263 Seiten, Ganzleinen DM 13,80. Verlag der Buchgemeinde Bonn 1950.

**Stuhrmann, Ludger, Josef Weinheber.** 128 Seiten, kart. DM 2,40. Verlag J. Schnellsche Buchhandlung, Warendorf i. W. 1951.

## Kunstgeschichte

**Helmendahl, Adriane, Die Flucht nach Ägypten.** Pattloch-Verlag, Aschaffenburg 1951. 43 S. mit 22 Bildern, geb. DM 4,80.

## Lebensbeschreibungen

**Novarese, Luigi, Was Mutter Goretti erzählt.** 141 Seit. und 4 Bildtafeln, kart. Fr. 5,—, Leinen Fr. 6,50. Verlag Räder & Cie., Luzern 1951.

## Moraltheologie

**Acken, Bernh. van, „Hysterie?“ Die hysterischen Reaktionen.** 125 S., kart. DM 3,30. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1951.

**Eberle, Prof. Dr. A., Ist der Dillinger Moralprofessor Christoph Rassler (1654 bis 1723) der Begründer des Aequibrobabilismus?** 67 S., brosch. Verlag Herder, Freiburg 1951.

**Papst Pius XII., Vorkämpfer des Friedens,** 63 S., brosch. DM 1,—. Morus-Verlag, Berlin-Dahlem 1951.

## Pastoraltheologie

**Füglister, Robert, Die Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin.** Eine histor.-theol. Studie. Gasser & Co., Basel 1951. 112 Seiten.

## Pädagogik — Katechetik — Homiletik

**Mosshamer, Ottilie, Werkbuch der katholischen Mädchenbildung.** 226 Seit. I. T., Halbl. DM 12,50. Verlag Herder, Freiburg 1951.

## Philosophie

**Pohl, Heinrich, Der Weltführer.** 93 Seiten, brosch. DM 6,—. Verlag Felizian Rauch, Innsbruck 1951.

## Fundamentaltheologie

**Baumann, Richard, Evangelische Romfahrt.** Schwabenverlag Stuttgart 1951. 170 S., geb. DM 5,50.

**Schmidt, Hermann, Brückenschlag zwischen den Konfessionen.** 292 S., kart. DM 7,80, geb. DM 9,50. Schöningh-Paderborn 1951.

**Wenzi, Aloys, Unsterblichkeit.** Ihre metaphysische und anthropologische Bedeutung. Leo Lehnen Verlag München 1951. 216 S., geb. DM 7,80.

## Dogmatik

**Brinktrine, Johannes, Einleitung in die Dogmatik.** 80 S., brosch. DM 3,80. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1951.

**Thomas v. Aquin, Summa Theologica.** Deutsch-lateinische Ausgabe (Deutsche Thomas-Ausgabe) Bd 8: Erhaltung und Regierung der Welt. Kerle-Pustet-Gemeinschaftsverlag 1951. Geb. DM 21,30, Subskr.-Preis DM 17,70.

## Exegese: Altes Testament

**Auer, Theodor Wilhelm, Die Pharaonen des Buches Exodus.** 53 S., brosch. DM 4,—. Verlag Friedr. Pustet, Regensburg 1951.

## Exegese: Neues Testament

**Brosch, Joseph, Charismen und Ämter in der Urkirche.** 186 S., brosch. DM 14,—. Peter Hanstein-Verlag GmbH., Bonn 1951.

**Dey, Joseph, Schola Verbi.** 163 S., kart. DM 6,60, geb. m. Leinenrücken DM 7,70. Verlag Aschendorff, Münster i. W. 1951.

**Perikopenbuch, Die Episteln und Evangelien des Kirchenjahres für den gottesdienstlichen Gebrauch.** Hrsg. von Konstantin Rösch, neu bearbeitet von J. K. Bott. Kösel-Verlag, München 1951. 17.—24. Tausend, geb. DM 15,—.

**Schmid, Josef, Das Evangelium nach Lukas.** 294 S., kart. DM 8,50, Hlbi. DM 10,50. Verlag Friedr. Pustet, Regensburg 1951.

## Kirchengeschichte

**Aufhäuser, Dr. Joh. Bapt., Hauptdaten zur Religions- und Geistesgeschichte der Menschheit.** 80 S., kart. DM 2,90. Pilger-Verlag, Speyer 1951.

**Bihlmeyer, Karl, und Tüchle, Hermann, Kirchengeschichte.** Bd. I: Das christl. Altertum. 2. Aufl. Schöningh-Paderborn 1951. 455 S., geb. DM 24,—.

## Missionswissenschaft

**Missionswissenschaftliche Studien.** Festgabe für Prof. Joh. Dindinger OMI. zum 70. Lebensjahr. Hrsg. von Joh. Rommerskirchen u. Nik. Kowalsky. Verlag W. Metz, Aachen 1951. 440 S., brosch. DM 24,—, geb. DM 28,—.

## **„... nur eine Entschuldigung“**

„Ich möchte glauben: Ein Seelsorger, der an diesem Buch vorübergeht, hat nur die eine Entschuldigung, daß er es nicht kennt. Es ersetzt ihm irgendwie ein ganzes Schrifttum, zu dem er nicht kommt. Es betrifft nicht bloß die „liturgische Sache“, sondern die Seelsorge überhaupt“.

So urteilt die bekannte Zeitschrift „Seele“ über

J. Wagner — D. Zähringer

## **Eucharistiefeier am Sonntag**

**Reden und Verhandlungen des Ersten Deutschen  
Liturgischen Kongresses**

231 Seiten, kart., zweifarb. Schutzumschlag, DM 6,50

Zu beziehen durch den Buchhandel

**PAULINUS-VERLAG TRIER**

Soeben erschien:

### **HANS WIRTZ DIE WITWE**

Leben in Leid und Neugestaltung.  
227 Seiten - Leinenband 7,80 DM

Dieses Buch von Hans Wirtz ist ein notwendiges und würdiges Gegenstück zu seinem berühmten Ehebuch „Vom Eros zur Ehe“. Aus tiefer Lebenseinsicht u. praktischer Erfahrung bietet es nicht nur den Witwen Hilfe und Trost, sondern es will auch ein praktisches Handbuch für alle Seelsorger und Berater werden, die sich mit dem Problem der Witwe von heute zu beschäftigen haben.

**Durch jede Buchhandlung  
PILGER-VERLAG**

**Nach wie vor das große  
Anliegen:**

### **Die Reformation als religiöses Anliegen heute**

Vier Vorträge im Dienste der  
Una Sancta

von Joseph Lortz

284 Seiten, Halbl., Schutzumschlag  
DM 6,80

Zu beziehen durch den Buchhandel

**PAULINUS-VERLAG, TRIER**

# Begegnung

## Zeitschrift für Kultur und Geistesleben

Die Zeitschrift — Februar 1946 durch einen Priester des Bistums Trier begründet — erscheint nunmehr in Köln und gehört zu den führenden deutschen Kulturzeitschriften. Klare katholische Schau und einfacher Stil auch in schwierigen Fragen kennzeichnet die Zeitschrift.

Alle Gebiete des kulturellen Lebens (Politik, soziale Frage, Theologie, Philosophie, Literatur, Kunst, Publizistik) werden durch führende Autoren behandelt. Die Zeitschrift gibt jedem Priester den notwendigen engen Kontakt zu den geistigen Vorgängen in unserem Volk und der Welt, erweitert den Blick und regt zu einer aufgeschlossenen, lebendigen Seelsorge an.

### Zwei Beispiele:

#### Heft 11, 1951:

Dr. Matthias Laros: Die Auswirkung des „neuen Mariendogmas“ auf die Begegnung der Konfessionen

Dr. Serge Maiwald: Funktionalisierung der Kultur

O. M. Green: Mao und das Christentum

Dr. Johanna Schomerus-Wagner:  
Gertrud von le Fort — aus Anlaß ihres 75. Geburtstages

Maria Veronika Rubatscher:  
Begegnung mit Friedrich von Bodelschwingh

Theodor Hüpgens: Zur Situation der katholischen Presse

S. Tyszkiewicz, S. J.: Zur Lage der russischen Kirche in der U.d.S.S.R.

#### Heft 12, 1951:

Minister a. D. Prof. Dr. Süsterhenn:  
Das Wesen der deutschen Demokratie seit 1945

Bundesminister Kaiser: Das Verhältnis zu Ostdeutschland

Univ.-Prof. Dr. von der Heydte: Die Besatzungsmächte und ihr Mitwirken für die neue deutsche Demokratie

Univ.-Prof. Dr. Conrad: Die Wiederaufrichtung der Rechtsordnung

Ministerialrat Mäurer: Die Kulturpolitik in der Bundesrepublik

Professor Dr. Solzbacher: Die Schulfrage

Dr. W. Schreiber: Die Wirtschaftsordnung in der neuen deutschen Demokratie

Oberdirektor a. D. Dr. Pünder: Die Außenpolitik

Schriftleiter Justin Hamm: Das Kräftespiel im demokratischen Deutschland

Wir weisen noch auf das Heft 7/8 „Die Situation der deutschen Jugend“ hin, das noch in Einzellieferung erhältlich ist (Doppelheft DM 2,40).

Werden auch Sie Bezieher der „BEGEGNUNG“! — Preis monatlich DM 1,20, vierteljährlich DM 3,60. — Zu beziehen durch jede Postanstalt, durch jede gute Buchhandlung oder direkt beim

VERLAG WORT UND WERK GmbH., KÖLN  
WEYERSTRASSE 98



Zur 1500-Jahrfeier des Konzils von Chalkedon (451 – 1951)  
erscheint das großangelegte, dreibändige Werk

# DAS KONZIL VON CHALKEDON

## Geschichte und Gegenwart

Im Auftrag der Theologischen Fakultät S.J. Sankt Georgen,  
Frankfurt am Main, herausgegeben von A. Grillmeier S. J.  
und H. Bacht S. J.

Über fünfzig katholische Forscher der internationalen Wissenschaft haben sich zusammengetan, um in ihren Sprachen die theologische und kirchengeschichtliche Bedeutung der größten Synode des christlichen Altertums in sich und in ihren Auswirkungen darzustellen. Im Zentrum steht damit das Dogma von der Menschwerdung Jesu Christi. Dogmen- und kirchengeschichtliche Forschungsergebnisse der letzten Jahrzehnte, die vielfach in unzugänglicher Literatur verborgen liegen, werden in diesem Werk zusammengefaßt und zugleich in entscheidenden Punkten weitergeführt. Ohne Zweifel entsteht weithin ein neues und verdeutlichtes Bild von der christlichen Überlieferung und ihren grundlegenden Beziehungen zu Geschichte und Gegenwart. Das antike Kulturideal auf christlicher Grundlage erfährt von einem zentralen Punkt aus eine neue Beleuchtung und Wertung für die Gegenwart.

Das dreibändige Werk umfaßt ca. 1800 Seiten. Bei Subskription bis 1. März 1952 räumen wir einen ermäßigten Preis von DM 24,— pro Band für die kartonierte Ausgabe und DM 27,— für die gebundene Ausgabe ein.

Nach Ablauf der Subskriptionsfrist beträgt der Preis des Gesamtwerkes für die kartonierte Ausgabe DM 86,—, für die gebundene Ausgabe DM 96,—.

Der 1. Band ist bereits erschienen. Die beiden nächsten Bände schließen sich so an, daß bis Sommer 1952 das ganze Werk abgeschlossen vorliegt. Bezug ist durch jede Buchhandlung möglich.

Fordern Sie bitte Sonderprospekt

## ECHTER-VERLAG · WÜRZBURG

Auslieferung für die Schweiz: CHRISTIANA VERLAG · ZÜRICH

## **NEUERSCHEINUNGEN**

Eine Dichtung, die von allen für vergeistigte Liebe empfänglichen Gebildeten dankbar aufgenommen wird: der neue Roman von Béla Just „Der Mondfischer“. Die Handlung gestaltet die ungewöhnliche Entwicklung eines Arztes, den eine Frau magisch anzieht. Alle Energien des Herzens werden aufgerufen und der seelische Reichtum eines bedeutenden Mannes unendlich rein auskristallisiert. Mit dem hervorragenden Buchschmuck von Heller-Dotterweich eines der schönsten Geschenkbücher dieses Jahres.

BÉLA JUST »Der Mondfischer«. Roman. Übersetzt von René Michel. Umfang etwa 250 Seiten. Federzeichnungen und Schutzumschlag von H. Heller-Dotterweich. Ganzleinen DM 6,50.

Mit einer Spannung, die nur große Ereignisse im Schrifttum ihrer Zeit verdienen, erwartet die literarische Welt seit zwei Jahren die Fortsetzung von Léon Bloy's „Tagebüchern“, - jener in Europa einzigartigen Dokumentation glühenden Glaubens, zornigen Protestes, heroischer Einsamkeit. „Der undankbare Bettler“, faszinierte 1949/50 Presse und Funk. Nun wird der neue Band der Tagebücher „Vier Jahre Gefangenschaft in Cochons-sur-Marne“ den deutschen Leser wieder vor letzte Entscheidungen führen.

LÉON »BLOY Vier Jahre Gefangenschaft in Cochons-sur-Marne«. Tagebücher 1900-1904. Übersetzt von P. A. Roesicke. Etwa 460 Seiten. Buchausstattung von Geo Hutzler. Ganzl. DM 14,70.

Eines der bedeutendsten, klarsten und kühnsten Bücher, das der Gegenwart geschenkt wird, erscheint in diesem Winter, die „Humanitas“ (Der Mensch gestern und morgen) von Erich Przywara. In diesem Lebenswerk eines Geistesphilosophen, Sehers und Kritikers von Weltruf ist die Summe geisteswissenschaftlicher Selbstbestimmung, literarischer Selbstdarstellung und geschichtlicher Schicksalsdeutung der letzten hundert Jahre aufgezeichnet. Souverän wird das Bild der Zukunft entworfen. Subskriptionsvergünstigungen (Sonderprojekt) bereiten das Erscheinen des Werkes vor.

ERICH PRZYWARA »Humanitas“ (Der Mensch gestern und morgen.) Umfang etwa 800 Seiten, Format 16x26 cm. Subskriptionspreis vor Erscheinen: Broschiert DM 27,20, Ganzl. DM 29,70.

### **Glock und Lutz**

N U R N B E R G

Christiana-Verlag Zürich



# VOM CHRISTLICHEN MYSTERIUM

*Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von*

ODO CASEL OSB

*Herausgegeben von*

Dr. ANTON MAYER  
Hochschulprofessor  
Passau

Dr. JOHANNES QAUSTEN  
Universitätsprofessor  
Washington

Dr. BURKHARD NEUNHEUSER OSB  
Maria-Laach

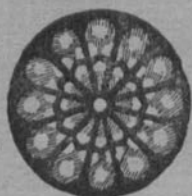
*Umfang 392 Seiten / Ganzleinenband mit Schutzumschlag 28 DM*

P. Odo Casel OSB ist in der Osterfrühe des Jahres 1948 mit seinem auferstandenen Kyrios in den ewigen Frieden eingegangen und hat der christlichen Welt als Vermächtnis seine Lehre, die Mysterientheologie, hinterlassen. Dieses Erbe zu klären, zu pflegen und auszubauen ist nun die Aufgabe seiner Freunde, Mitarbeiter und Schüler. So will auch dieser Gedächtnisband, der das Zentralproblem der Caselschen Theologie im Titel trägt, zunächst einen Überblick über den Umfang und die Expansionsfähigkeit dieser Ideen geben. Er will „die in Casels Lebenswerk schlummernden und von ihm ausstrahlenden theologischen und geschichtlichen Gedanken durch eine Sammlung von Arbeiten der ihm nahe stehenden Kreise in ihrer Fülle und Weite kennzeichnen.“ Er will zeigen, wie und wieweit die verschiedenen Zweige der Theologie und der angrenzenden Geisteswissenschaften vom Kern der Mysterientheorie her befruchtet werden: neben der eigentlichen Liturgiewissenschaft die Exegese, die Dogmatik, die Patristik, die Geschichte des Mönchtums, die Kirchen- und Seelsorgsgeschichte, die Philosophie und Kenntnis der Mystik. So weitet sich der Blick von Casels Theologie aus zu einer Gesamtschau im Geiste der Liturgie, zu einer geistesgeschichtlichen Synoptik christlichen Denkens und christlicher Frömmigkeit von der Urkirche bis heute, von Paulus bis zu „Mediator Dei“. Zu diesem Zweck und in dieser Gesinnung haben sich 22 Mitarbeiter aus den verschiedenen Disziplinen, Mönche und Laien, aus dem In- und Ausland zusammengefunden; ihre Beiträge weisen als sprechende Repräsentanten Umriss und Inhalt des großen Gesamtbildes auf. Genaue Register sollen dem Leser Wegweiser und Stützen beim Eingehen in die von dem Bande gebotenen Probleme sein, deren äußere Vielgestaltigkeit stets von der im Titel ausgeprägten Einheit beherrscht und zusammengehalten wird.

**PATMOS-VERLAG DÜSSELDORF**

# BINSFELD

INHABER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI  
TRIER/MOSEL  
SÄARSTR. 39 · TELEFON 2938

## J. B. Grachs Buchhandlung

Weber - Philippi

**Trier - Hauptmarkt**

Fernruf 4492

seit 1846 gilt unsere besondere  
Pflege der

**Katholischen Theologie und  
Liturgik**

Missale Romanum · Breviarium  
Rom. · Collectio Rituum · Trau-  
ungsritus · Beerdigungsritus ·  
Liturg. Gebetsbücher.

Religiöse Erbauungsbücher · Er-  
zählungen · Jugendschriften für  
die Pfarrbücherei finden Sie in guter  
Auswahl bei uns vorrätig.

Ansichtssendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung



## Hieronimus Eck Nachf.

Käthe Kromnau

TRIER · Neustraße 12

Das führende Fachgeschäft für

**SCHIRME**

Alle Reparaturen



Spezialhaus für

**Mittelmoselweine**

**R. Lentzen-Deis**

K.-G.

**Bernkastel-Kues**

an der Mosel

Mehweinlieferant - Weingroßhandlung

Ausländische - Süsse - Mosseweine



